

GOVERNMENT OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 26654

CALL No. 063.05/S.P.H.K.

D.G.A. 79



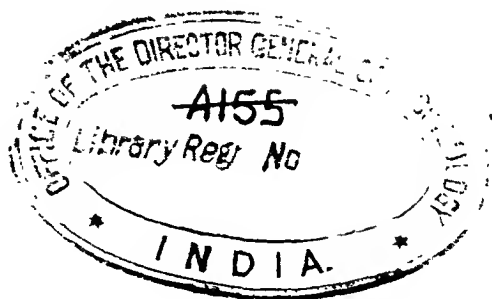
Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte

205. Band

26654

063.05
S. P. H. K.



1934

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

CENTRAL ANTHROPOLOGICAL

LIBRARY OF THE U. S. N. M. S. H.

Acc. No. 26654.....

Date..... 14-5-57.....

Call No. 063-05.....

S.P.H.K.

Inhalt

1. **Abhandlung.** Robert Lach: Gesänge russischer Kriegsgefangener. III. Band: Kaukasusvölker, 2. Abteilung: Mingrelische, abchasische, sranische und ossetische Gesänge. Transkription und Übersetzung der Texte von Robert Bleichsteiner (65. Mitteilung der Phonogrammarchivskommission).
2. **Abhandlung.** Robert Lach: Gesänge russischer Kriegsgefangener. I. Band: Finnisch-ugrische Völker, 2. Abteilung: Mordwinische Gesänge. Transkription und Übersetzung der mordwinischen Originalliedertexte von Ernst Lewy. Mit einem Anhang von N. Trubetzkoy: Über die Struktur der mordwinischen Melodien. (66. Mitteilung der Phonogrammarchivskommission.)
3. **Abhandlung.** Karl Ettmayer: Zur Lehre von den parataktischen Konjunktionen im Französischen.
4. **Abhandlung.** Hans von Arnim: Das Ethische in Aristoteles' Topik.
5. **Abhandlung.** August Jaksch-Wartenhorst: Die Edlinge in Karantanien und der Herzogbauer am Fürstenstein bei Karnburg.

Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 205. Band, 1. Abhandlung

Gesänge russischer Kriegsgefangener

aufgenommen und herausgegeben von

Robert Lach

korrespond. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

III. Band:

Kaukasusvölker

2. Abteilung:

**Mingrelische, abchasische, swanische und
ossetische Gesänge**

Transkription und Übersetzung der Texte
von Dr. Robert Bleichsteiner

65. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission

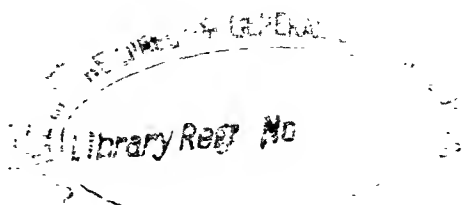
Vorgelegt in der Sitzung am 13. Oktober 1926

1930

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien



Das vorliegende Heft bildet den zweiten, ergänzenden und abschließenden Teil des zweiten, d. i. des die Gesänge der Kaukasusvölker enthaltenden Bandes der Serie von Aufnahmen der Gesänge russischer Kriegsgefangener. Über die Prinzipien, Methoden und Aufnahmestechnik der in dieser Serie gesammelten Gesänge brauche ich mich hier natürlich ebensowenig näher auszusprechen als in den bereits erschienenen früheren Bänden, bzw. Abteilungen von Bänden; es genügt, auch hier wieder, auf meine in den Jahren 1917 und 1918 in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften (46. und 47. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission) erschienenen ‚Vorläufigen Berichte‘ usw. hinzuweisen, in welchen alles für den Leser diesbezüglich zu wissen Nötige ausführlich erörtert ist. Auch in dem vorliegenden Hefte habe ich mich, ganz wie in den anderen bisher erschienenen Bänden oder Bandabteilungen, enthalten, die Notationen der in den Phonogrammplatten, die im Phonogrammarchiv der Akademie der Wissenschaften verwahrt werden, festgehaltenen musikalischen Versionen der Gesänge zu bringen, da gemäß einem vom damaligen Vorstand des Phonogrammarchivs, weil. Hofrat Professor Dr. Siegmund Exner, geäußerten Wunsche und in dessen Berücksichtigung erfolgten Beschlüsse der Phonogrammarchivs-Kommission die Notationen aller dieser in den Phonogrammplatten festgehaltenen Versionen der Gesänge in einem eigenen, separat erscheinenden Bande: ‚Phonographierte Gesänge russischer Kriegsgefangener, aufgenommen in den österreichischen Kriegsgefangenenlagern während der Sommer 1916 und 1917‘ erscheinen werden. Ich habe aber, um bei allen jenen Gesängen in der vorliegenden Sammlung, von welchen phonographische Aufnahmen gemacht worden sind, dies ersichtlich zu machen, durch am Kopfe der betreffenden Nummer der Notenbeilagen angebrachte Vermerke der Signaturen der korrespondierenden Platten des Phonogrammarchivs (‚Ph. A. Pl. Nr. . . .‘ oder ‚Ph. A. Pl. L. . . .‘) auf die betreffenden Platten

verwiesen, so daß der kritische Leser und Fachmann jederzeit in der Lage ist, die Diskrepanzen oder die Übereinstimmung der in dem vorliegenden Hefte verzeichneten Notationen der Gesänge mit den in den Phonographen hineingesungenen und durch diesen festgehaltenen Versionen derselben Gesänge zu konstatieren.

Was nun das in dem vorliegenden Hefte enthaltene Material anbelangt, so wurde es mir von folgenden Sängern geliefert: die mingrelischen Gesänge von drei Mingreliern: Nikola Patarai, Kaufmann, 24 Jahre alt, aus Bandza, Kreis Nowo-Senaki, Gouvernement Kutais, Ilia Thophuria, 24 Jahre alt, Restaurateur, aus Abana (Kapana?), Bezirk Kwathana, Kreis Nowo-Senaki, Gouvernement Kutais, und Beglar Barkalaia, 37 Jahre alt, Kaufmann, aus Šešeleti, Kreis Samurzagan, Gouvernement Kutais; die svanischen Gesänge von dem einzigen im Lager Eger anwesenden Gefangenen svanischen Stammes: Nestor Guančani, 26 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Lazamula, Bezirk Čubezev, Kreis Lečzumi, Gouvernement Kutais, und die ossetischen Gesänge endlich von den drei Osseten Davit Xabalašvili, 22 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Nathli-mcemeli, Bezirk Azalsopheli, Kreis Gori, Gouvernement Tiflis, Mizail Meladze, 41 Jahre alt, Schlosser, aus Meč'uriszevi, Kreis Gori, Gouvernement Tiflis, und Stephan Kasašvili, 22 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Xalazani (?), Bezirk C'ogoli, Kreis Thionethi, Gouvernement Tiflis.¹ Die in Nr. 24 bis 26 notierten abchasischen Gesänge wurden von den drei Mingreliern gesungen und von dem gurischen Dolmetsch Levarsi Mamaladze als abchasische Gesänge agnosziert.

Bezüglich der ethnographischen Verhältnisse und Rassenzugehörigkeit dieser durch die vorstehend angeführten Gefangenen

¹ Bezüglich der Schreibweise der hier angeführten Namen sei bemerkt, daß mit *č* nach der bei den Kaukasisten jetzt allgemein üblichen wissenschaftlichen Transkriptionsweise das rauhe gutturale *ch* der Kaukassprachen wiedergegeben ist, mit *h* nach einem Konsonanten, wie z. B. *p* oder *t* u. dgl., jene beispielsweise vom Georgischen her bekannte schärfere, aspirierte Ansatzgebung des folgenden Vokales, die häufig auch durch einen spiritus asper wiedergegeben erscheint, so daß also Namen wie Azalsopheli, Xalazani, Lečzumi, Čubezev, Nathli-mcemeli auszusprechen sind: Achalsopeli, Chalasani, Letschchumi, Tschubecheu, Natli-mzemeli usw.

vertretenen Kaukasusvölker genügt wohl, auf die Ausführungen in der die georgischen Gesänge enthaltenden ersten Abteilung des zweiten Bandes zu verweisen und aus der daselbst gegebenen Darstellung nur zu rekapitulieren, daß die Mingreljer, Abchassen und Svanen der kaukasischen Rasse (und hier wieder den K'art'velstämmen) angehören, wogegen die Osseten bekanntlich ein indogermanisches Volk sind und demgemäß auch eine indogermanische Sprache sprechen. Musikalisch kommt dieser Rassenunterschied allerdings nicht zum Ausdruck: im Gegenteile; wir werden später, weiter unten, bei der Besprechung der ossetischen Gesänge, sehen, daß diese in formaler und musikalisch-technischer Hinsicht eine merkwürdige Ähnlichkeit mit den Gesängen der übrigen Kaukasusvölker zeigen, was wohl auf deren Nachbarschaft und die fortwährende Berührung mit ihnen, vielleicht wohl auch auf direkte Beeinflussung durch die uralte höhere Kultur des Reiches Georgien und der in ihm sesshaften verschiedenen K'art'velstämme zurückzuführen sein mag. In der Tat erfährt nun diese musikalische Übereinstimmung eine bedeutungsvolle Beleuchtung und Erklärung durch die Untersuchung des Textes der von den drei Osseten gesungenen Lieder, bzw. des darin verwendeten Sprachidioms. Wie alle Texte der übrigen kaukasischen Gesänge, so wurden auch die der von den drei Osseten gesungenen in der Weise gewonnen, daß ich sie zunächst — bei der musikalischen Notierung der Gesänge selbst — gleichzeitig mit der gesungenen Weise phonetisch, so wie ich sie hörte, unter den Noten der Melodie mitschrieb und dann — nach Abschluß meiner musikalischen Aufnahmen — die Textesworte selbst von den drei ossetischen Sängern unserem altbewährten trefflichen Dolmetsch, dem Gurier Levarsi Mamaladze, in die Feder diktieren ließ, zugleich mit einer Übersetzung ins Georgische und Russische. Diese von den Gefangenen selbst diktierte Angabe der Textworte unterschied sich von meiner phonetischen Notierung — abgesehen natürlich von den durch meine Unkenntnis des Ossetischen bedingten Diskrepanzen in der Abteilung der einzelnen Worte, der Wiedergabe einzelner Laute u. dgl. — vor allem auch durch den Umfang und die Ausdehnung der Texte, insofern ich von den zahllosen Wiederholungen einer und derselben musikalischen Formel mit immer neuen Textworten, wie sie

für das Litaneienprinzip charakteristisch sind, stets nur die beim erstmaligen Vortrag einer solchen Formel gesungenen Worte, also — populär ausgedrückt: — die Textworte der ersten Strophe notiert und die aller übrigen weiteren, oft sehr zahlreichen Strophen dann dem Diktat der Gefangenen an den Dolmetsch überlassen hatte, wogegen in der von dem Dolmetsch in georgischer Schrift angefertigten Notation der Texte nach dem Diktat der Gefangenen die Textworte aller Strophen enthalten waren. So füllte denn die Niederschrift dieser ossetischen Texte ein Konvolut von zwölf beiderseitig beschriebenen Seiten (pg. 118—130) Kanzleiformates. Leider geriet nun diese Originalniederschrift bei der Versendung mit den übrigen kaukasischen Texten an die betreffenden Fachgelehrten, an die sich die Akademie der Wissenschaften behufs Übernahme der Transkription und Übersetzung der kaukasischen Texte wandte, auf bisher noch unaufgeklärte Weise in Verlust (die in der ersten Nachkriegszeit, bzw. in den letzten Jahren der Kriegszeit noch recht wirren postalischen Verhältnisse mögen dies wohl verschuldet haben), so daß gegenwärtig von den damals aufgenommenen ossetischen Texten nichts mehr vorhanden ist als die von mir vorgenommene phonetische Niederschrift der Textworte je der ersten Strophe jedes einzelnen Gesanges. Nachdem es nun die ganzen langen Jahre seit 1916 nicht gelungen war, Fachgelehrte zu finden, welche die Transkription und Übersetzung dieser ossetischen Texte zu übernehmen in der Lage gewesen wären, hatte schließlich im Vorfrühling 1926 Se. Durchlaucht Universitätsprofessor Fürst Nikolai Trubetzkoy die große Güte und Liebenswürdigkeit, anzutragen, er werde meine phonetische Niederschrift einem ihm bekannten Kreise gegenwärtig in Prag weilender ossetischer Offiziere zumitteln, damit diese vielleicht aus meiner Notierung die einzelnen Worte zu agnoszieren und so den Originaltext zu rekonstruieren in die Lage versetzt würden. Nachdem ich dieses freundliche Angebot natürlich dankbarst angenommen hatte und meine phonetische Niederschrift dem erwähnten Kreise zugemittelt worden war, ergab sich nach monatelanger Arbeit einer aus Osseten und Georgiern zusammengesetzten Kommission dieses Kreises, daß diese Texte eine zum überwiegenden Teile unverständliche Mischung ossetischer und georgischer Worte (ganz

abgesehen natürlich von den im Gesange aller kaukasischen Völker und Stämme ohne Unterschied gleichmäßig verbreiteten, fortwährend eingeschobenen sinnlosen Vokalisieren, Interjektionen u. dgl.) darstellten: nur einige zusammenhängend aneinander gereihete Worte gaben einen Sinn, alles übrige sind gänzlich unzusammenhängende oder direkt unverständliche Einzelworte, Interjektionen, Vokalisieren u. dgl. (Ich möchte dazu noch bemerken, daß auch der oben erwähnte gurische Dolmetsch, Levarsi Mamaladze, bei der Niederschrift des Textes und seiner georgischen sowie russischen Übersetzung alle Augenblicke, unwillig kopfschüttelnd, zu mir bemerkte: „Aber das ist ja alles ganz sinnlos!“ oder nach an die drei Osseten gerichteten Fragen nach dem Sinne des von ihnen diktierten Textes, bzw. seiner Übersetzung, berichtete, die Sänger wüßten selbst nicht, was das von ihnen Gesungene bedeute. Ob ihre Unfähigkeit, sich im Georgischen und Russischen verständlich auszudrücken, oder ob ihr überaus tiefes Intelligenzniveau — die drei Osseten waren entschieden die unintelligentesten, ja direkt borniertesten und stupidesten Individuen unter sämtlichen von Professor Püch und mir untersuchten Gefangenen nicht bloß aus dem Kaukasus, sondern überhaupt unter sämtlichen im Lager Eger von uns studierten Gefangenen — der Grund dieses Nicht-Erklären-Könnens war, entzog sich jeder Möglichkeit einer sicheren Feststellung; Tatsache ist nur, daß an zahlreichen Stellen der von ihnen vorgetragenen und dem Dolmetsch diktierten Gesänge aus ihnen absolut nicht herauszubringen war, was das von ihnen Gesungene bedeute, und daß der genannte Dolmetsch mich fortwährend achselzuckend versicherte: „Diese Leute sind so dumm, daß sie nicht einmal wissen, was die von ihnen gesungenen Worte bedeuten!“ — In Parenthesi möchte ich noch hiezu die Frage aufwerfen, ob es nicht möglich wäre, daß hier — ähnlich, wie dies ja auch bei Natur- und Halbkulturvölkern bekanntlich so häufig der Fall ist — uraltertümliche, aus früheren, längst vergangenen Epochen der Sprachentwicklung herrührende, durch zahllose vorangegangene Geschlechter übernommene und auf die folgenden Generationen weiter überlieferte Worte und Sprachformen vorliegen mögen, die im Laufe der Zeit den späteren Geschlechtern unverständlich geworden, aber gedankenlos nachplappernd und der Tradition der Ahnen getreu

beibehalten worden sind.) Jedenfalls also stellt aber das eine fest, daß die oben erwähnte Kommission zu dem Schlusse kam: die in Rede stehenden Texte stellten einen größtenteils unverständlichen Mischmasch, ein Kauderwälsch dar, in dem einzelne Worte als ossetische, wieder andere als georgische zu erkennen seien, und sie mußten von Leuten aus einer Gegend stammen, in der ossetische und georgische Elemente derart durcheinander gemischt und miteinander verschmolzen seien, daß die Sänger dieser Lieder unmöglich als reine Osseten bezeichnet und angesehen werden könnten. Und in der Tat stimmen hiemit auffallend die Zuständigkeitsdaten dieser drei Gefangenen überein, deren zwei Orten aus dem Kreise Gori und der dritte aus dem Kreise Thionethi (beide Kreise zum Gouvernement Tiflis gehörig) entstammen, — also georgischen Landschaften, nicht ossetischen. Die geographische Lage der Zuständigkeitsorte bestätigt also vollkommen den aus der linguistischen und musikwissenschaftlichen Untersuchung sich ergebenden Befund. Um die Scheidung zwischen jenen Worten, die einen Sinn haben, und den übrigen, entweder sinnlosen oder unverständlichen, sowie den eingeschalteten bloßen Interjektionen und Vokalisieren (wie z. B. ,o urajda', ,o warada', ,rira rira ra', ,o je', ,hoj', ,aj' u. dgl., — Vokalisieren, die, nebenbei bemerkt, auch in den Gesängen der übrigen Kaukasusvölker, wie z. B. der Abchasen, Svanen, Karthlier usw., genau so, auch wörtlich übereinstimmend, sich vorfinden) klar und deutlich ersichtlich zu machen, sind in der Textunterlage unter den Melodienotierungen alle diese letztgenannten Partien in Klammern gesetzt, wogegen die einen Sinn habenden Worte ohne solche Klammern erscheinen; ebenso sind dann in den Transkriptionen und Übersetzungen der Texte nur diese letztgenannten Worte mit Sinn verzeichnet. Se. Durchlaucht Herrn Universitätsprofessor Fürst Trubetzkoy, der die überaus große Güte und Liebenswürdigkeit hatte, aus der russischen Übersetzung dieser Partien die Übersetzung ins Deutsche zu besorgen, bitte ich, hierfür meinen allerwärmsten, herzlichsten und innigsten Dank freundlichst entgegennehmen zu wollen.

Wie schon erwähnt, sind — analog den in der ersten Abteilung dieses Bandes zusammengestellten Gesängen der übrigen Kaukasusvölker — auch die in der vorliegenden Ab-

teilung verzeichneten von zahllosen bloßen Vokalisen, Interjektionen und anderen derartigen sinnlosen Worten durchsetzt, die dem Gesange oft eine große Ausdehnung und lange Dauer verleihen, wogegen dann, wenn der Sänger die eigentlichen (d. i. Sinn habenden) Worte des Textes dem Aufnehmenden diktiert, zu dessen großer Überraschung nur einige wenige Worte als wirklicher Text des Gesanges übrig bleiben: alles andere, was er beim Vortrage des Gesanges gehört hatte, waren eben solche vorhin charakterisierte bloße Füllworte gewesen. Daß, wie in den Notenbeilagen der in der ersten Abteilung des zweiten Bandes verzeichneten Gesänge, so auch in denen der vorliegenden Abteilung alle derartigen sinnlosen Einschübel, Füllworte, Vokalisen, Interjektionen u. dgl. von den eigentlichen, d. i. sinnvollen Textworten durch Einklammerung unterschieden und kenntlich gemacht worden sind, wurde schon vorhin erwähnt.

Wenden wir uns nun von diesen allgemein orientierenden Bemerkungen dem Kerne unserer eigentlichen Aufgabe: der musikwissenschaftlichen Untersuchung des hier gesammelt vorliegenden Materials zu, so repräsentiert unter den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen der K'art'velstämme die tiefste Stufe die in Nr. 27—39 zusammengestellte Gruppe der svanischen Gesänge. Hier haben wir das typische Musterschema des Litaneienprinzips vor uns: eine ganz kurze, armselige Phrase von einigen wenigen Tönen wird immer und immer wieder zu neuen Textesworten wiederholt, wobei der Sänger die einzelnen Details nicht ganz genau beibehält, sondern (unbewußt und unabsichtlich) verändert. Dies gilt sowohl von der Tonhöhe (vgl. z. B. Nr. 27, wo er ganz willkürlich, ohne irgendein bestimmtes Prinzip, bald *d* bald *des* singt — in der Notation ist dies durch 'ein vor dem *des* in Klammern hinzugefügtes Auflöszeichen angedeutet, — oft auch andere nächstliegende Töne einschleibt, — vgl. Nr. 36, wo anstatt des anfänglich wiederholten *d* dann *eis* und *es* eintreten usw.) als auch von der Tonlage, die bisweilen mitten während des Vortrages des Gesanges höher oder tiefer gelegt wird, als dies im Anfange der Fall war (vgl. Nr. 29, wo der Sänger bei den folgenden Wiederholungen der Litaneienformel allmählich und unmerklich in eine um eine Stufe höhere Tonlage gerät) als endlich auch in rhythmischer

Hinsicht, insoferne die sonst in den meisten Fällen recht primitive, symmetrische, irgendein zwei- oder dreizähliges Taktprinzip ($\frac{4}{4}$, bzw. $\frac{8}{8}$, $\frac{6}{8}$, $\frac{12}{8}$) eintönig und gleichförmig ohne jede auch nur leiseste Abwechslung festhaltende rhythmische Konstruktion gelegentlich ganz unsymmetrisch durch Zersplitterung in kleinere, rhythmisch amorphe Gliederungen gestört wird (vgl. Nr. 33 und 38; bei Nr. 33 kann man übrigens an $\frac{5}{4}$ taktgliederung denken, wie sie uns auch sonst in den Gesängen der K'art'velvölker so überaus häufig entgegentritt). Jedenfalls sind also diese svanischen Gesänge direkte Schulbeispiele für den primitiven und archaischen Typus des Litaneienprinzips, wie wir ihm auch sonst bei den übrigen K'art'velstämmen begegneten, und sie stellen somit den Stamm der Svanen auf dieselbe musikalische Entwicklungsstufe, auf der wir in der ersten Abteilung des zweiten Bandes die Phäven, Thußen und (zum Teil wenigstens) auch die Karthlier angetroffen haben.

Ein ganz anderes Bild bieten die unter Nr. 24–26 der Notenbeilagen verzeichneten abchasischen Gesänge, die ein merkwürdiges Mittelglied zwischen der in der ersten Abteilung des zweiten Bandes erörterten Form der ‚Rufe‘ und den mingrelischen Gesängen verkörpern. Gelegentlich (so z. B. in Nr. 24) ist zwar noch ein letzter Rest des Litaneienprinzips erkennbar, an den sie anknüpfen; aber im weiteren Verlauf des Gesanges ist dieses rohe und archaisch-primitive Prinzip längst überwunden, insoferne das eingangs des Gesanges intonierte Motiv in einer an die Stimmführung der fugenartigen, mehrstimmigen Gesänge der Gurier erinnernden Weise sozusagen thematisch weitergeführt wird und eine zweite Stimme nach Organumart entweder in Quinten-, Quartenparallelen u. dgl. mitgeht oder aber auch liegen bleibt, bzw. einen und denselben Ton wiederholt oder lang aushält, über dem sich dann nach Art des Organum vagans oder der Anfänge des Diskantus die erste Stimme (die Oberstimme) in der thematischen Fortspinnung des bei Beginn des Gesanges gebrachten Motives ergeht. In dieser sozusagen thematischen Verarbeitung des Grundmotives, das rufartig oder auch — ähnlich den Motiven der gurischen Gesänge — nach Art eines Fugenthemas einsetzt, stellen diese abchasischen Gesänge schon einen recht respektablen Hochstand der musikalischen Entwicklung dar: in dieser Beziehung

ist wohl nichts bezeichnender als die Tatsache, daß uns in diesen Gesängen gelegentlich bereits die Sequenz (Rosalienfigur) entgegentritt (vgl. Nr. 24), — also das Symptom einer relativ hohen und späten Entwicklungsstufe (derjenigen der Symmetrie- und Parallelkonstruktion). Auch sonst bieten diese abchasischen Gesänge sowohl in melodischer als auch in rhythmischer und musikalisch-architektonischer Hinsicht das Bild einer bereits ziemlich fortgeschrittenen Entwicklung und damit der Entstehung in einer relativ späten musikalischen Entwicklungsphase.

Den modernsten und daher dem europäischen Musikempfinden am nächsten stehenden, am leichtesten verständlichen und dem europäischen Volkslied ähnlichsten musikalischen Typus unter den Gesängen aller Kaukasusvölker überhaupt repräsentieren die der Mingrelie. Auch wenn nicht (wie dies in Nr. 19, 22 und 23 ganz bestimmt der Fall ist und für Nr. 6 wenigstens sehr wahrscheinlich erscheint) eine Entlehnung russischer Volksliedmelodien oder wenigstens eine Beeinflussung durch solche vorliegt, zeigen diese mingrelischen Gesänge gegenüber denen der übrigen K'art'velstämme — vor allem denen der Gurier — und der anderen Kaukasusvölker überhaupt schon darum den entwicklungsgeschichtlich spätesten und jüngsten Typus, da in ihnen — im Gegensatz zu dem rein linearen musikalischen Denken beispielsweise der Gurier — das harmonische Empfinden in den Vordergrund tritt: der gewöhnliche Habitus dieser Gesänge ist der, daß zwei Stimmen, deren obere die Melodie trägt, in Terzenparallelen sich fortbewegen, während eine dritte Stimme einen auch nach den Begriffen der europäischen Harmonielehre annehmbaren Baß dazu bildet und eine eventuell eintretende vierte Stimme dann weiters noch die Fülltöne der von den drei anderen Stimmen gebildeten Akkorde übernimmt. Neben dieser höchstentwickelten Form der Mehrstimmigkeit (wie sie z. B. durch Nr. 15 und 19 der Notenbeilagen repräsentiert wird), findet man allerdings in der großen Mehrzahl von Gesängen auch noch eine rohere und primitivere Form, die sich an die des alten Organum — u. zw. sowohl des Parallelenorganums wie des Organum vagans — anschließt: die beiden Stimmen gehen größtenteils in Quinten- oder Quartenparallelen, gelegentlich

bleibt auch die untere Stimme liegen oder wiederholt einen und denselben Ton mehrmals, während die andere Stimme in Seitenbewegung auf- oder abwärts schreitet oder sonst sich frei ergeht. Der Schluß erfolgt fast immer im Einklang oder in reinen Quinten, seltener in Oktaven oder Terzen. (In den Notenbeilagen zeigen nur Nr. 5, 11 und 21 Quintenschlüsse, Nr. 15 und 22 Terzenschlüsse und Nr. 23 einen Oktavenschluß; alle übrigen Gesänge schließen ausnahmslos im Einklang). Am Schlusse des ganzen Gesanges wie auch seiner einzelnen Teilabschnitte tritt jenes orgelpfeifenähnliche Abschnappen der Stimme ein, das ich schon in meinem ‚Vorläufigen Berichte‘ über die Aufnahmen im Lager Eger während des Sommers 1916 (46. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien 1917, p. 27) sowie auch in der ersten Abteilung des zweiten Bandes vorliegender Publikationenserie, bei der Schilderung der gurischen Gesänge, ausführlicher beschrieben habe, so daß ich hier nicht mehr näher darauf einzugehen brauche. (Es ist in den Beispielen der Notenbeilagen durch einen abwärtsgehenden schiefen Strich \ ersichtlich gemacht.) Daß daneben auch häufig Sekundenparallelen (vgl. Nr. 3), sei es durch direktes Parallelgehen der beiden betreffenden Stimmen, sei es durch deren Kreuzung verursacht, oder Septimenparallelen auftreten, sei nur im Vorübergehen erwähnt: ein Blick auf die Notenbeilagen gibt über die Technik dieser mingrelischen Stimmführung näheren Aufschluß. Neben dem weitaus überwiegenden Schlusse im Einklang sowie den anderen vorhin erwähnten Schlußtypen findet man gelegentlich auch Schlüsse in Sekunden. Wenn wir so in den eben angeführten technischen Details eine Reihe von Merkmalen feststellen konnten, die der mingrelische Gesang mit dem anderer K’art’velstämme und Kaukasusvölker überhaupt, so vor allem der Gurier, gemeinsam hat, so unterscheidet er sich andererseits doch von diesem letztgenannten durch sein durch und durch homophones, akkordisch-harmonisches musikalisches Fühlen, Denken und Vorstellen, wogegen der gurische Gesang mit seinen Ansätzen zu fugenartiger Polyphonie schon im Einsetze der das Motiv oder Thema tragenden ersten Stimme und den ihr dann folgenden weiteren Einsätzen der übrigen Stimmen ein rein lineares, melodisches oder — wenn man für

diese Art von Mehrstimmigkeit schon den Ausdruck anwenden will — kontrapunktisches musikalisches Denken zeigt. Schon in der Vorliebe für die Begleitung in Terzenparallelen — also ganz wie dies auch im europäischen Volksliede der Fall ist — verrät sich dieses akkordisch-harmonische musikalisches Denken und Vorstellen der Mingrelier, ganz abgesehen von der bereits vorhin geschilderten Führung des Basses, welcher bisweilen ganz im Sinne der europäischen Harmonielehre auf Tonika und Dominante, d. i. in die Unterquarte oder Unterquinte, kadenziert. Im Gegensatze zur Stimmführung in den mehrstimmigen Gesängen der Gurier, bei denen ein europäischer Musiker außerstande wäre, ohne vorhergehendes intensives Studium der Stimmführungstechnik dieser Gesänge selbst in der Weise teilzunehmen, daß er eine der drei oder vier Stimmen übernehme und mitsänge, ist dies bei den mingrelischen Gesängen ohneweiters möglich.

Die letzte Gruppe von Gesängen, die wir nunmehr noch zu besprechen hätten, wäre die der unter Nr. 40—69 verzeichneten ossetischen Gesänge. Wie schon oben, bei Besprechung der Texte, bemerkt wurde, stellen diese Gesänge keinen ganz selbständigen und von jedem Vorbild unabhängigen eigenen Typus für sich dar, sondern sind offenkundig unter dem Einfluß der Gesänge der übrigen Kaukasusvölker entstanden. Wie dies in textlicher Hinsicht in der Mischung georgischer und ossetischer Worte zum Ausdrucke gelangt, so in musikalischer Hinsicht in der Verbindung des Ruftypus, wie er uns schon in den k'art'velischen, kachethischen usw. Gesängen begegnet ist, mit allerdings recht dürftigen, bescheidenen und ungeschickten Ansätzen zur Mehrstimmigkeit, wie wir sie in den gurischen Gesängen antreffen. Der allgemeine Typus dieser Gesänge, auf die, wie schon erwähnt, am besten der für einen analogen Typus des mittelalterlichen deutschen geistlichen Volksliedes gebräuchliche Terminus ‚Rufe‘ anzuwenden wäre, ist folgender: eine Stimme setzt mit einem Motiv ein, dem einige wenige (zwei, drei) Textworte unterlegt sind, darauf setzt eine zweite Stimme als Gegenstimme mit denselben Worten und einer Art kontrapunktischen Gegenmotivs ein, während die erste und eine dritte neu hinzutretende Stimme in einer rohen und unbehilflichen Art von Organum oder Diaphonia in Quart-

Quinten-, Terzen- u. dgl. -Parallelen gleichzeitig weiter mit vorwärtsschreiten oder auch auf dem einen oder anderen Tone länger oder kürzer verweilen, ihn wiederholen oder liegen bleiben, so daß durch das Liegenbleiben oder vorübergehende Anhalten dieser Stimmen und das Vorwärtsschreiten der neuen, motivführenden Gegenstimme eine Art von Organum vagans entsteht. (Nebenbei bemerkt, treffen wir diesen Typus einer Art primitiver Mehrstimmigkeit, die sich gelegentlich stark dem annähert, was man gemeinlich als Heterophonie zu bezeichnen pflegt, auch auf niederen, d. h. archaische, längst überwundene frühere Stadien der Entwicklung treu bewahrenden und heute noch festhaltenden Stufen des europäischen Volksliedes, so z. B. des kroatischen, wo ich selbst — wie ich schon vor anderthalb. Dezennien an anderer Stelle¹ zu vermerken Gelegenheit hatte — Gebilde antraf wie:



oder:



desgleichen im tschechischen, mährischen, hannakischen usw. Volkslied in Gebilden wie:



u. dgl.) Den Vortrag dieser ossetischen ‚Rufe‘ kann man sich nicht roh und primitiv genug denken: johlend, plärrend, ja sogar oft brüllend setzt die erste Stimme ein und mit kreisendem, schneidend scharfem, quiekendem und winselndem Falsett nimmt die zweite Stimme ihr Gegenmotiv auf, während die andern zwei Stimmen in heulendem oder grunzendem Portamento dazu eine Art harmonischer Unterlage im Stile der Dudelsackquinten oder Falsi bordoni bilden. Dieser kurze Ruf wird

¹ ‚Studien zur Entwicklungsgeschichte der ornamentalen Melopöie‘, Leipzig 1913, p. 375.

nun unzählige Male, mit immer neuen Textworten versehen, wiederholt, wobei fortwährend nach Art der Heterophonie die einzelnen Stimmen immer neue Varianten ihres zuerst gebrachten Motivs einführen, so daß wir in diesen Gesängen die entwicklungsgeschichtliche Reihe des Herauswachsens des Variations- und Litaneienprinzips aus dem Heterophonie- und ‚Ruf‘prinzip lückenlos geschlossen demonstriert finden. Ich habe, um wenigstens ein annäherndes, schwaches Bild von diesem eben geschilderten Prozesse zu geben, einige der allerwichtigsten Varianten bei einigen dieser Gesänge (so bei Nr. 40, 49, 53, 59, 60 und 62) in den Fassungen b, c usw. verzeichnet und glaube, sie dürften genügen, um das eben Gesagte zu illustrieren. Um schließlich die Abhängigkeit dieser ossetischen Gesänge von dem Vorbilde der georgischen Gesänge noch einmal zu betonen, sei darauf hingewiesen, daß in ihnen — so z. B. in Nr. 50 u. a. — die typischen Vokalsen der georgischen Gesänge (o deli o dela u. dgl.) als Textsilben verwendet sind, genau in der Weise, wie dies in den georgischen Gesängen der Fall ist, und daß — abgesehen von dem oben angeführten sprachlichen Argument (der Mischung georgischer Worte mit ossetischen) — überdies noch die Sänger mir eine rein georgische Melodie (mraval zamier), die mir bei der Aufnahme der georgischen Gesänge dutzendmal immer wieder aufgetischt wurde (sie ist in der 1. Abteilung dieses 2. Bandes unter die in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge aufgenommen worden) ganz unverändert als angeblich ossetische Melodie vortrugen.

Faßt man also die Ergebnisse unserer Betrachtung der in dieser zweiten Abteilung des zweiten Bandes zusammengestellten Gesänge von Kaukasusvölkern zusammen, so ergibt sich, entwicklungsgeschichtlich betrachtet, folgende Reihenfolge: die entwicklungsgeschichtlich tiefste Stufe repräsentieren die svanischen Gesänge, die das Litaneienprinzip in seiner alttümlichsten, rohesten und einfachsten Form verkörpern. Auf einer höheren Stufe stehen bereits die abchasischen und ossetischen Gesänge, die mit ihrer Form der ‚Rufe‘ den Übergang vom einfachen Litaneienprinzip zu einer, wenn auch einfachen, so doch immerhin bereits deutlich erkennbaren melodischen Konstruktion und Architektonik, annähernd im Sinne der Strophe, aufweisen. Auch hinsichtlich der Mehrstimmigkeit nehmen diese

Gesänge eine besondere Stellung ein, insoferne in ihnen die ersten Ansätze von Mehrstimmigkeit in einer organum- oder diaphoniaähnlichen Quinten- und Quartenparallelenführung der Stimmen sowie in einer Art von Organum vagans deutlich zutage treten, ganz abgesehen von der in den ossetischen Gesängen unter dem Einflusse des Vorbildes der georgischen (vor allem wohl der gurischen) Gesänge sich äußernden annähernd kontrapunktartigen Technik der Stimmführung, wie sie ihre höchste Vollendung in den gurischen Gesängen findet. Das letzte Glied dieser entwicklungsgeschichtlichen Reihe stellen die mingrelischen Gesänge dar, die, in deutlicher Annäherung an die mehrstimmige, akkordisch-homophone Satztechnik des russischen Volksliedes und in offenkundig ersichtlicher Anlehnung an dieses als Vorbild eine geschlossene, „ruf- oder strophenartige melodische, häufig sogar zwei- oder vierteilig gegliederte und zwei- oder dreiteilige direkte Taktgliederung aufweisende Konstruktion zeigen, sowie sie auch hinsichtlich ihrer Mehrstimmigkeit gegenüber dem gurischen Gesang mit seiner caccia- oder discantusähnlichen Stimmführung, ähnlich der Polyphonie der Ars nova und der altniederländischen Mensuralmusik, einen eigenen zwischen den Fauxbourdons des europäischen Mittelalters einerseits und dem akkordisch-homophonen Satz des mehrstimmigen europäischen Volksliedes der Gegenwart andererseits stehenden Typus von Stimmführungstechnik repräsentieren. (Von den Spuren und Einwirkungen des Prinzips der Heterophonie ist schon oben die Rede gewesen.) Abschließend läßt sich also feststellen, daß die Gesänge der Kaukasusvölker eine aufsteigende Entwicklungsreihe veranschaulichen, deren erste, früheste und niederste Phase durch die Wiederholung einer ganz kurzen, monotonen und nur wenige Tonschritte umfassenden Phrase — Litaneienprinzip — verkörpert wird, woran sich als die nächstfolgenden, allmählich immer höher einzuordnenden Phasen das „Rufprinzip, das Prinzip der melodisch, rhythmisch und architektonisch gegliederten Konstruktionen (Strophen) wie der frühe Stufen der Entwicklung des europäischen Kontrapunktes (Organum, Diaphonia, Diskantus, Ars nova, niederländische Mensuralpolyphonie) vortäuschenden und wiederholenden mehrstimmigen Gebilde (Gesänge der Gurier) anschließen, um endlich durch die schon ganz modernen europäischen akkordisch-homophonen

Typus aufweisende mehrstimmige Satztechnik der mingrelischen Gesänge abgeschlossen zu werden. So bietet uns also die Betrachtung der Gesänge der Kaukasusvölker das Bild einer lückenlos geschlossenen formalen Entwicklungsreihe — einer Entwicklungsreihe, die eine frappante Analogie und Übereinstimmung mit der in der europäischen Musikentwicklung nachweisbaren Entwicklungsreihe aufweist. In der Tat haben wir eben wohl in beiden Erscheinungen in beiden Erdteilen nur den Ausdruck eines gemeinsamen, aller Musikentwicklung der gesamten Menschheit auf der ganzen Erde, in allen Ländern und zu allen Zeiten, onto- wie phylogenetisch, gleichmäßig und einheitlich zugrunde liegenden und überall sich von selbst einstellenden Entwicklungsschemas vor uns, das immer und überall zutage tritt, wo und wann immer sich musikalische Phänomene abspielen.

Zum Schlusse obliegt mir nur noch die angenehme Pflicht, allen jenen Herren, deren Mitarbeiterschaft ich das Zustandekommen dieses Bandes verdanke, meinen allerwärmsten und herzlichsten Dank zum Ausdrucke zu bringen. An erster Stelle muß ich hier Se. Durchlaucht Herrn Universitätsprofessor Fürst Nikolai Trubetzkoy nennen, der die überaus große Güte und Liebenswürdigkeit hatte, mir in der eingangs dieser Abhandlung erwähnten Schwierigkeit betreffs der ossetischen Texte zu Hilfe zu kommen, insofern er es in zuvorkommendster Weise übernahm, meine phonetische Niederschrift der Texte der ossetischen Gesänge dem oben erwähnten Kreise ossetischer und georgischer Offiziere usw. in Prag zu übermitteln und von ihnen eine russische Übersetzung der in diesen Gesangstexten erkennbaren und verständlichen Worte zu erbitten, woran er noch die weitere besondere Liebenswürdigkeit knüpfte, selbst persönlich und eigenhändig die so erlangte russische Übersetzung ins Deutsche zu übertragen. Weiters habe ich Herrn Kollegen Privatdozenten Dr. Robert Bleichsteiner zu nennen, der so freundlich war, nicht bloß die Transkription und Übersetzung der in diesem Bande veröffentlichten georgischen, mingrelischen und svanischen Gesangstexte zu besorgen, sondern auch ein beträchtliches Quantum seiner kostbaren Zeit, Mühe und Arbeitskraft der Bestimmung und Richtigstellung der wissenschaftlich korrekten Schreibweise der im Nationale der

einzelnen Gefangenen angeführten Ortsnamen sowie auch der Namen der Gefangenen selbst in selbstlosester Weise zu opfern, ebenso wie auch er schon — vor der gütigen Intervention Sr. Durchlaucht Herrn Professors Fürst Trubetzkoy's — den ossetischen Gesangstexten und ihrer Bearbeitung seine Aufmerksamkeit und Zeit gewidmet hatte. Wenn ich zum Schlusse noch meinen lieben, altbewährten und treuen phonogrammtechnischen Mitarbeiter, den Leiter des Phonogrammarchivs der Akademie der Wissenschaften in Wien, Herrn Dr. Leo Hajek, nenne, der, wie in den übrigen bereits vorangegangenen und noch folgenden Bänden, bzw. Bandabteilungen dieser Serie, so auch im vorliegenden in gleich selbstloser und uneigennütziger Weise die genaue metronomische Bezeichnung der Tempi der einzelnen Gesänge in stundenlanger gemeinsamer Arbeit mit mir festzustellen so freundlich war, so glaube ich, alle Herren genannt zu haben, denen ich für ihre Mitarbeiterschaft zu Danke verbunden bin. Und so bitte ich sie denn, ihnen nochmals an dieser Stelle schriftlich den Ausdruck meines wärmsten und herzlichsten Dankes wiederholen zu dürfen, den ich ihnen seinerzeit schon mündlich auszusprechen mir erlaubt habe.

Mingrelische Gesänge

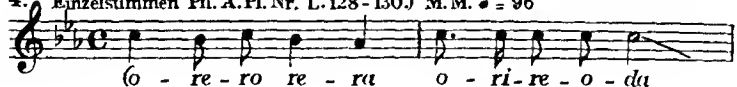
(Dreistimmig gesungen von Levarsi Mamaladze, Nikola Patarala und Iia Thophuria.
Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2764 und L. 24, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr.
L. 128 - 130.) M. M. ♩ = 84



(Dreistimmig gesungen von Beglar Barkalaia, Nikola Patarala und Iia Thophuria.
Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2762 und L. 220, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr. L. 128 - 130.) M. M. ♩ = 96



(Dieselben Sänger wie bei Nr. 3. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2764 und L. 24,
Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr. L. 128 - 130.) M. M. ♩ = 96



5. (Sänger und Ph. A. Pl. Nr. dieselben wie bei Nr. 3.) M. M. ♩ = 84

(e - va voj-se-ra-da ra-da ev-ra-da voj-se-ra-da ho
 e - u-ra-da voj-se-ra-da va-ra-da ho e - va voj-se-ra-da
 va-ra-da ho voj-se-ra-da voj-se-ra-da va-ra-da ho
 e - u - ra - da voj - se - ra - da va - ra - da ho!) ^{alias (6)}

6. M. M. ♩ = 120

(a-ba-de-li de-li-o he he a-ba-de-li de-li-o
 di-li o-de-la di-li o-de-la a-ba-de-lo na-ni-na da)

7. M. M. ♩ = 96

(ho he he ho o ru-di-la o de-li-o
 di-li di-lo va-di-la a di-le-i de-li di-la va-di-la
 he he ho di-lo di-lo-bo de-li-bo de-lo na-ni-na
 ho di-lo di-lo-bo de-li-bo de-lo na-ni-na de-lo a-ba-de-la
 de-lo a-ba-de-la de-lo a-ba-de-lo de-la na-ni-na he)

8. M. M. ♩ = 100



9a M. M. ♩ = 96



9b (Dasselbe in anderer Fassung): M. M. ♩ = 84



(Tanzlied)

10. (Gesungen von Beglar Barkalaia und Ilia Thophuria. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2767, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr. L. 28 und L. 29.) M. M. ♩ = 72



NB. Variante



11. M. M. $\text{♩} = 84$

(de - li - a - vo a - ba-vo del de-li-o de-li-vo di-la
 ha-de-li vo-de-li-vo di-la na-ni - na ha de-li-vo de -
 li - vo di-la na - ni - na ho di-lo vo-di - la
 na-ni - na ho ho di-lo ho di-lo da - he.)

12. M. M. $\text{♩} = 96$

(ha - ba de-li - vou na ha - ba de - lo
 de - li-vo de-li-vo di-la ha - ba-de-li-o - vu na
 ha - ba de - lo de - la - na - ni - na - na.)

13. M. M. $\text{♩} = 120$

(ois - sa de - li - o - vo na - ni - na
 a - ba-de - lo o ru-di-la na-ni - na de - li-vo de -
 li - o di-la a - ba-de-li-vo de - li - vo di-la da
 a - ba-de - lo o ru-di-la na-ni - na ho.)

14. (Tanzlied) M. M. ♩ = 120

(ra-šo re-ro o re-ra ša de-li-o de-li-vo di-lo
o vo na-ri-na he ra-šo re-ro ho ru-di-la ho
de-li-vo de-li-vo de-la o ru-di-la ho he.)

15. M. M. ♩ = 84

(de-li-vo de-li-vo di-lai de-li da-vo di-lai
de-li-vo de-li-vo di-lai o di-la-vo di-loi.)

16. M. M. ♩ = 152

(ho de-li-o de-la ho de-li-o de-la
ho de-li-o ho de-li-o ho de-li-o di-la na-ri-na he.)

17. M. M. ♩ = 120

Be-(je)-di-do kuč-xi be-di-ne-ri (ho),
di-do(ho)kuč-xi be-di-ne-ri (ho ho ho ho o-ri ho ho ho
o-ri)kuč-xi be-di-ne-ri (ho ho ho ho o-ri ho ho ho
ho ho ho ho ho ho ho ho ho he.)

18 M. M. ♩ = 116

si čki-mi gu-ri, si čki-mi šu-ri, si čki-mi gu-ri-ši ma-ču-a-li

(ho o de-li - a de-lo a ru-di-la na-ni - na

de - li - o de-li - o di - la a-ba-de-li o de - li - o de-la

ho o de-li - o di - la na-ni-ne-vo na-ni - na he.)

19 (Russische Volksliedmelodie). M. M. ♩ = 116

Le - ku-ri - i - a - no, le - ku-ri - i - a - no,

a - ba le-ku-ri ge-na-cva-le, le-ku-ri kar-ka ši - a - no

a - ba le-ku-ri ge-na-cva-le le-ku-ri kar-ka ši - a - no.

20 M. M. ♩ = 96

o la-le la-le-(o)o, gi-lavr-ta-to xva-le - o!

(lu - le, o lu - le ta - ri tu - ra ha - la - lo - da

ha ru-di - lo ra-ni - na ta - ri tu - ra nane.)

21. M. M. ♩ = 104

(o - sa ra - da ča - gu - na ho he)

u-čon-gu-ref sca-pu-na ho he o - sa ra-da ča-gu-na
(han) (han)

ho he (han) sa ra-da sca-ra-da ho) u.s.w.

22. (Russische Volksliedmelodie). M. M. ♩ = 132

Rať ga-ma-či - ne me ymer-to, rať ga-ma-či - ne?

Tu ga-ma-či - ne me ymer-to, šen mo-mar-či - ne!

(va - ri - a la - li - a va - le va - ri - a la - la

de - li - da - vo de - li - vo di - la va - ri - a la - le.)

23. (Russische Melodie mit unterlegtem georgischen Text.) M. M. ♩ = 84

ci - xe, mo-gikotes am-še - ne-be-li, šen xar

važkacis damyo - ne-be-li! ci-xe mogi-kotes amše-ne-be-li

šen xar važ-ka - cis damyo-ne-be - li! ci - xe, mo-gi - kotes

am-še-ne-be - li, šen xar važ-ka - cis damyo-ne-be - li.

Abchasische Gesänge.

24. M. M. ♩ = 144

(Oi - sa ra-da va-ra-da, oi - sa ra-da šva-ra-da
o - v-ra-da o - v-ra-da voi - sa ra-da šva-ra-da
o - v-ra-da o - v-ra-da voi - sa ra-da šva-ra-da.)

25. M. M. ♩ = 126

(oi - sa soi - o vo - he o - re - ro
o - ri - ro ha-ba-re-ro oi - sa šva-ra - da.)

26. (Tanzlied.) M. M. ♩ = 144

(de-li - vo de-li - vo di-la o vo-de-la ha-ra-lo
ha de-li-vo de-li - vo di-la o vo-de-la ha-ra-lo - he.)

Svanische Gesänge.

27. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. 8. M. M. ♩ = 66

Bu-ba, bu-ba kha-khu-če-la, bu-ba kha-khu-če - la!
Bu-ba a - raq xa-ku-če-la bu-ba kha-khu-če - la.
Thu-tha č'i - kha č'i - mi sge-bin, bu-ba kha-khu-če - la.

28. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. 8. M. M. ♩ = 96

La - gu - še - da ja - jo - la - gu - še - da,
ij - gi - ra - ga gvišgve da lai-gur ra - še - da.

29. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. 8. M. M. ♩ = 72

Wor de-de sin Mi-ram-gu-la, de-des is-gu si gat! zo-rim!

Wo-leg či - ag jim-siš la-degh! Mi-ram-gu-la de-meg e - ri.

Mi-ram-gu-las Sa-wid me-čed a - re, čxa-ra čo-jid-ga-ra.

Wo-leg či - ag Sa-wiš wezden, thuephild bar-jes ja - zid.

30. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. 8. M. M. ♩ = 72

Meth-khi sab-ral, Meth-khi lež - ri, tell - zu murg-wals

žo - ji - ge - na. Meš - ze mab-gar bap kec ghwi-nal...

jam-gha Methkhi zeč' wi-na - la. Is-guwa čiš - ix zo - ša ko-jas.

31. M. M. ♩ = 96

(oj sa-ri - ra wa - ra-da, oj sa - ra-diš

wo - ra - da, wo sa - ri - reš wo - ra - da.)

32. M. M. ♩ = 84

hor-je de - lo ši-na-rø ded-pha-li Tha-ma-rü,

(wa - ru de - lu) ka - i - xos - ru - li Tha - ma - rü.

33. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. 8. M. M. ♩ = 84

(sga-ri da-la šga-i ri-sa da - žo-i-la šga-ri

šga-ri dau an-buw (ač-ža-de) zew zew la ja-beš

šga-ri da-la šga-i ri-sa da žo-i-la šga-ri.)

34. M. M. $\text{♩} = 120$

(wo-di-e wo-ro-di-e los-so-wo wo-di-e wodšxre da
wodšxre wo wo-di-e wo-ro-di-e los-so-wo.)

35. M. M. $\text{♩} = 112$

(ho-ja de šo-naš ši-va ho-gri-li di-va ra-ji vaj-ha.)

36. M. M. $\text{♩} = 90$

(wo u-raj-da wo-ra-da wo se-ri-raš wo-ra-da)
Ab-xa-ze-thiš gha-la-ti-e (he he wo se-raj-da.)

37. M. M. $\text{♩} = 116$

(o če-la si čer-če-la je wa-wa doš je-wa-wa
o če-la si ghu-ri-el so-ša-me urkh jo-wa-wa.)

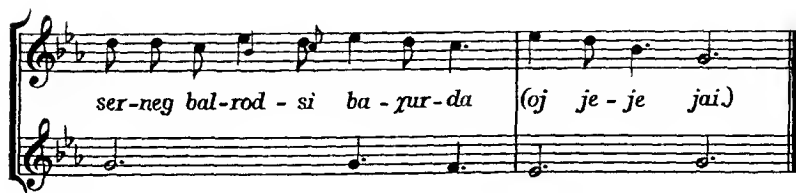
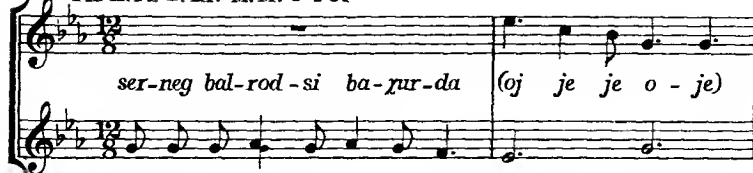
38. M. M. $\text{♩} = 120$

(jel-ghi ro-lad jel-ghi ro-lad vaj-da
jel-ghi raj vaj-da jel šti wo-ra-la two.)

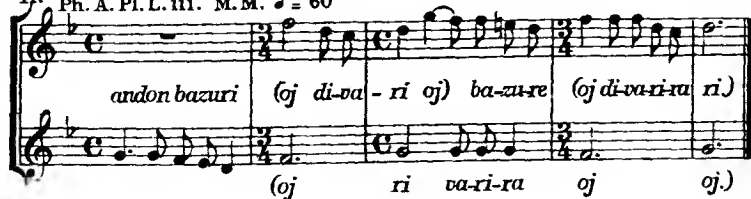
39. M. M. $\text{♩} = 84$

Daš-tuld sab-ral, daš-tuld lež-ri jes-ghri-ne mu-
bir-the-ŭ was, meth-xor ma-re sge-bin leux-wid,
če-xad gha-ne god-xulds mī-ša, daš-tuld sab-ral gul ul-des-de.

Ossetische Gesänge.

40^a Ph. A. Pl. L. 111. M. M. ♩ = 5440^b M. M. ♩ = 54

41. Ph. A. Pl. L. 111. M. M. ♩ = 60



42. Ph. A. Pl. L. III. M. M. ♩ = 60

o was-serdsche ba-xos-kan (oj-da ri-ra hoj)

af-ter ze-bach ba-xos-ke (oj-da ra-ra-ri-ra)

43. M. M. ♩ = 84

ze karg men ka-ga-ne-ke-ne (ba-re de ri-ra ri-ra-ra)

hoj oj va-ra-da ri-ra-ra va-re-de ri-ra ri-ra-ra hoj)

44. M. M. ♩ = 96

wo a wo-tar-den de-do a me-la

wo a wo-tar-den de-do wed-še-ni.

45. M. M. ♩ = 120

Sa-vo-ze fi-zau ur-voz-me zer-la - je oj - be zo-fi - ru.

46. M. M. ♩ = 96

Si - zar-za - sak ma - yu (voj ra) ma-yu - qu

ma - de - njer - fid kam©-na (voj ra) ma-yu - qu.

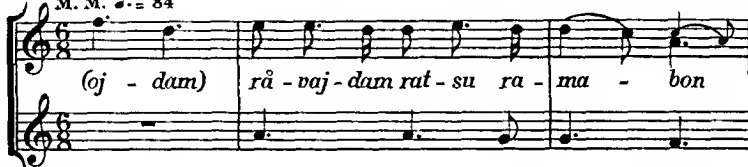
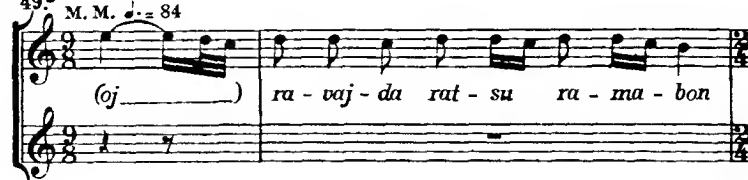
47. M. M. ♩ = 108

(oj wo-rej-da) jon-fe - zü wen (je o - raj - da

oj wü-raj - da oj o - rej - da) az se - run-džai

(je o - rej - da) känd-ze-män (o - raj - da)

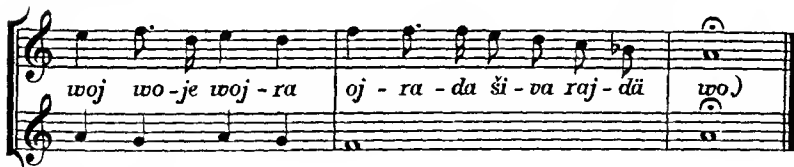
48. M. M. ♩ = 90

49^a M. M. ♩ = 8449^b M. M. ♩ = 84

50. M. M. ♩ = 100



51. M. M. ♩ = 116



52. M. M. ♩ = 108



53^a M. M. ♩ = 138

(va - ri va - ra - le) ös - se-djo - se sö-*hes* go - ton

(va - ri va - ra - le) ös - de-me sal-da-ti ra - ku - tu - - i.

53^b M. M. ♩ = 138

ös - se-djo - se sö-*hes* go - ton (va - ri va - ra - le)
 ös - se-djo - se ma-ku rad-sed sal - dat ma - ko - doi

ös - se - djo - se sö-*hes* go - ton (va - ri va - ra - le)
 (va - ri va - ra - le va - ra - le va - ri ri - ra - ram.)

53^c M. M. ♩ = 138

ös - se-djo - se sö-*hes* go - ton (va - ri va - ra - le)

ös - se-djo - se sö-*hes* go - ton (va - ri va - ra - le)

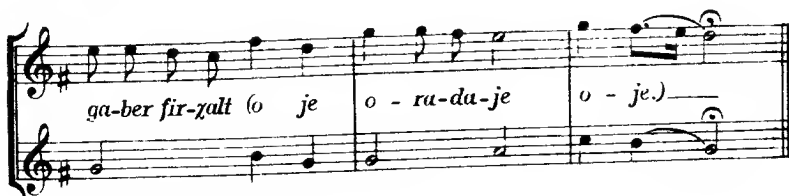
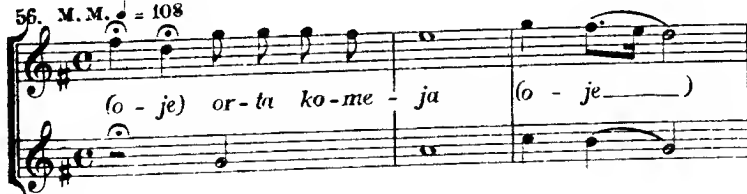
54. M. M. ♩ = 84



55. M. M. ♩ = 108



56. M. M. ♩ = 108



57. M. M. ♩ = 84

ka-la-kag guj-rag so-niz ag jes-sen-te je-me la-si-nak (oj

o va-ra-da va-ra-da va-ra-da ra-da ri-ra-ra (oj.)

58. M. M. ♩ = 96

(o vā-re-de) de-le-be dū-re de-le-be dū-re (o

o vā-re-de) ter-gus fe-li-za ter-gus fe-li-za (o)

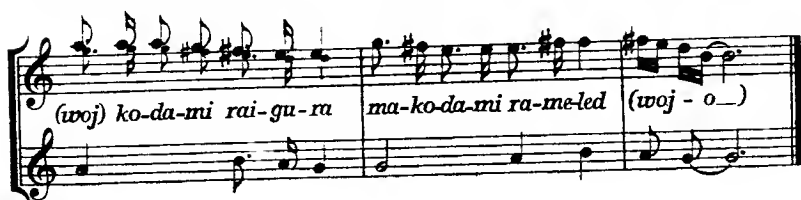
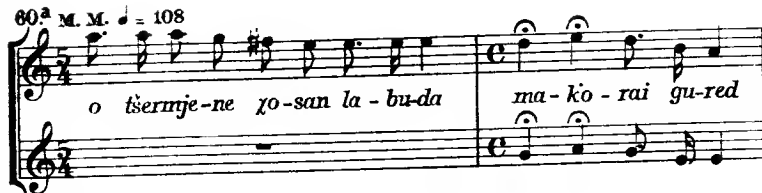
59^a M. M. ♩ = 96

(o u-rā-de rā-de) da-vaj-do (u-rā-de) sosse

59^b M. M. ♩ = 96

(o u-rā-de rā-de) da-voj-do (u-rā-de) sosse.

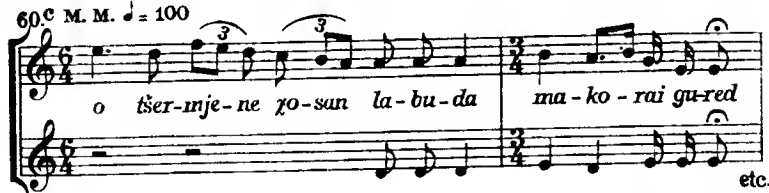
60^a M. M. ♩ = 108



60^b M. M. ♩ = 108



60^c M. M. ♩ = 100



etc.

60^d M. M. ♩ = 100



(woj) ko-da-mi rai-gu-ra-don ma-ko-da-mi ra-me-led.

61. (Fortsetzung zu 60.) M. M. ♩ = 104

(oj) ko-da-mi ra-me-lu (o - je) ma-ko-da-mi ram-bi-ja.

(oj) ko-da-mi ram-bi-ja (oj oj) ma-ko-da-mi ses-ma-gua.

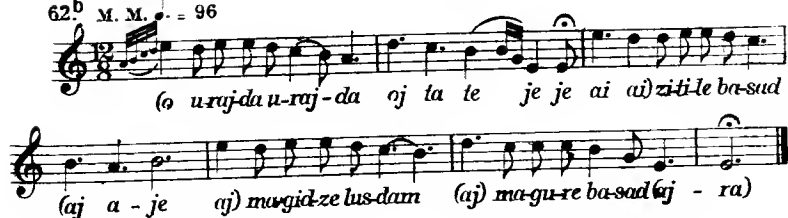
62^a M. M. ♩ = 96

(o u-raj-da u-raj - da oj ta te je
(je - je)

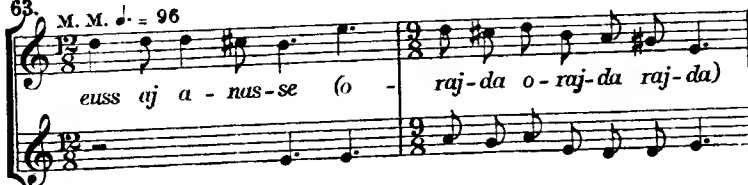
ai) ci-ti-le ba-sa-d(aj a je)

aj aj) ma-gid-ze lus-dam (aj) ma-gu-re ba - sad (aj - ra.)

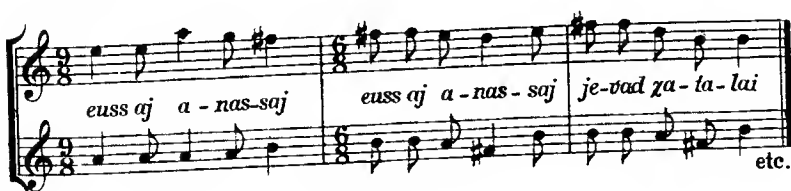
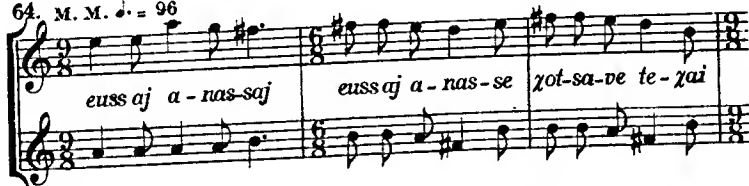
62^b M. M. ♩ = 96



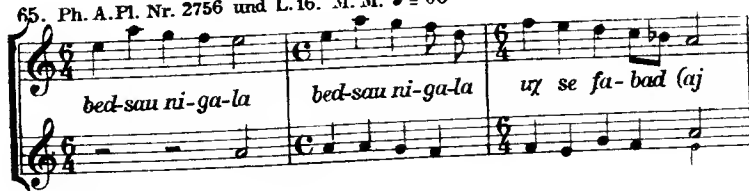
63. M. M. ♩ = 96



64. M. M. ♩ = 96

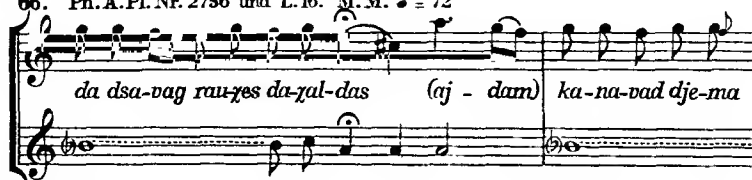


65. Ph. A. Pl. Nr. 2756 und L. 16. M. M. ♩ = 60

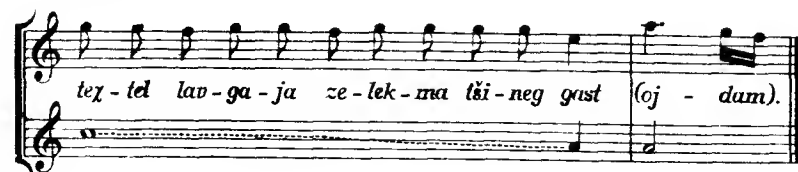
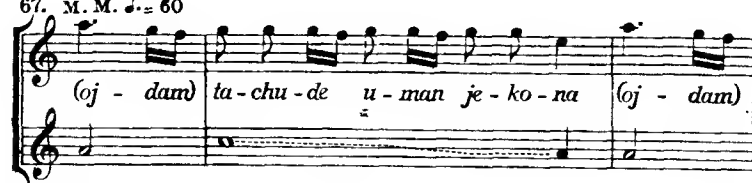




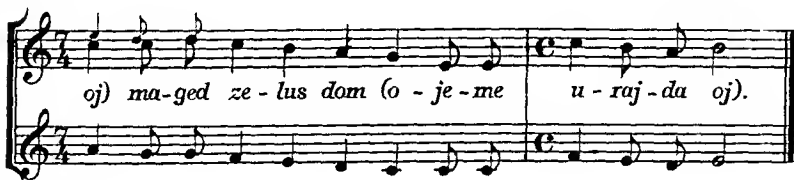
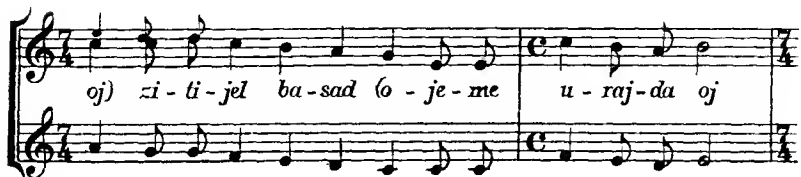
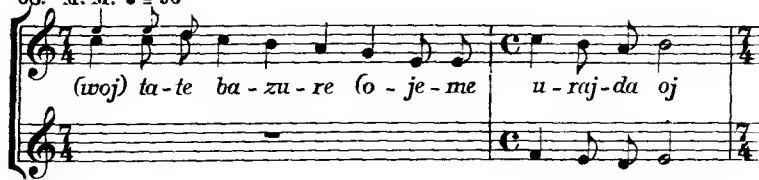
66. Ph. A. Fl. Nr. 2756 und L. 16. M. M. ♩ = 72



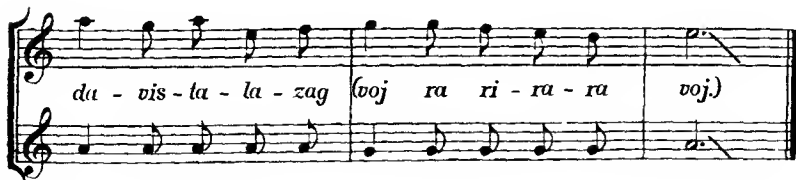
67. M. M. ♩ = 60



68. M. M. ♩ = 96



69. M. M. ♩ = 72



Texte der von den Mingreliern gesungenen Lieder.

Transkription und Übersetzung von Dr. Robert Bleichsteiner.

(260)

I.

<i>Turp'av, gaxsovs čvens dids</i>	Holde, gedenkst du, wie wir
<i>bayši,</i>	in unserem großen Garten,
<i>Me da šen, rom ert'ad vtrp'odit'?</i>	ich und du, zusammen uns
	liebten?
<i>Šen mosc'qvite turp'a vardi,</i>	Du pflücktest eine hübsche
	Rose,
<i>Gadmomigde saqvarelsa</i>	warfst sie mir, dem Geliebten
	zu
<i>Da mit'xari: čemo gižo,</i>	und sagtest zu mir: ,O mein
	Närchen,
<i>Čems saxsovat' hk'ondes esa.</i>	zur Erinnerung an mich sollst
	du sie haben. ¹
<i>An šen mašin, ra icodi,</i>	Und was wußtest du damals,
<i>An šen gižma, ra icoda,¹</i>	oder was wußte ich Türichter,
<i>Rom mag vardze adre čveni</i>	daß früher als diese Rose
<i>Siqvaruli dasč'vneboda.²</i>	unsere Liebe verwelkt wäre.

(261)

II.

<i>Jav nana, vardov nana,</i>	<i>Jav nana, vardov nana,</i>
<i>Jav naninao.³</i>	<i>iav naninao.</i>
<i>Nanas getqvi, daizine</i>	Nana ich sage dir, schlaf ein
<i>Šen pac'ac'inao!</i>	du Kleines!
<i>Gap'urč'k'nulo, glexis šrilo,</i>	O Aufgeblühter, eines Bauern
	Sohn,
<i>Vardov naninao.</i>	<i>vardov naninao.</i>

¹ sic! Muß lauten: *An me gižma, ra vicodi*; anders ergibt es keinen Sinn.

² sic! *dasč'vneboda* von *č'knoba* ,verwelken'.

³ Singsilben. *Jav* wäre ,o Veilchen', *vardov* ,o Rose'. *Nana, nanina* sind Koseworte, womit die Kinder in Schlaf gewiegt werden: *чиропчя*, russ. *čaro čač*.

Dedis mkerdsi migignia
Šen tkbili binao.

Agre tkbilat', udardelat'
Ram dagazinao.
Daižine vardov nana
Jav naninao.

An der Mutter Brust
hast du einen süßen Zufluchts-
ort gefunden.

So hat dich süß, sorglos
etwas eingeschläfert.
Schlaf ein *vardov nana*
iav naninao.

(262)

III.

Simindsa t'orna dauc'got',
Ert'xmat' ševsžaxot' mušuri,
Egeb mašin dagravic'qdes,
Rom glexi¹ vart' ubeduri.
(bič'ebo.)

Marto čvent'vis ar vmušaobt',
Sxvst'vin² grmart'ebš samsa-
xuri;
Batoni grqavs, vart' sac'qali,
Upatrono ubeduri! (bič'ebo.)

Qvela tarši gričačk'nebs,
Gareše da šinauri;
Cxelsa mic'as uxvat albobs

Op'li³ čxengan monac'uri.
(bič'ebo.)

Čveni šromit' monaqvani⁴

Sxvastan midis sazrdo puri,

Laßt uns beginnen, den Mais
zu graben,
stimmen wir einstimmig das
Arbeitslied an,
vielleicht vergessen wir dann,
daß wir unglückliche Bauern
sind. (O Burschen.)

Wir arbeiten ja nicht bloß für
uns,
einem andern sind wir zu
Dienst verpflichtet;
wir haben einen Herrn, wir
sind bedauernswert,
ohne Herrn (aber auch) un-
glücklich! (O Burschen.)

Alles rüttelt uns im Kopfe,
draußen und daheim;
reichlich befeuchtet die heiße
Erde
der von uns ausgepreßte
Schweiß. (O Burschen.)

Das durch unsere Mühe er-
zeugte,
zur Nahrung dienende Brot
geht zu einem anderen,

¹ Richtig: *glexni.**žap'it' monaqvani.*² *sxvstic.*³ *čveni op'li monac'uri.*⁴ *čvenis*

Šin col-švils šimšili gviklavs; daheim tötet uns der Hunger
 Weib und Kind,
Magram vin miugdos quri? aber wer hört darauf?
 (bič'ebo.) (O Burschen.)

Mat'sa sarčos¹ sava itacebs, Ihre Nahrung nimmt ein an-
 derer weg,
Stiris coli uzuzuri, es weint die Frau mit ver-
 siegter Brust,
Šimšilidgan² rze ušreba, vor Hunger trocknet ihr die
 Milch aus,
Čivis švili ususuri! (bič'ebo.) es schreit das schwache Kind!
 (O Burschen.)

(263)

IV.

Miqvars p'acca me megruli, Ich liebe die mingrelische
 Hütte,
M'ta kortoxzed³ c'armodgmuli, auf dem Berghügel erbaut,
Up'icro da uqavaro, ohne Bretter und ohne Schin-
 del,
Čvrili č'vnelit' čaxlart'uli. mit dünnen Ruten geflochten.
Šig lamazi k'alie momca⁴ Darin ist mir auch ein schönes
 Mädchen gegeben,
Ap'axazrat' t'av-mort'uli. nach abchazischer Art ge-
 schmückt.
Icinodes, varvacobdes Sie mag lachen, kokettieren,
Da iqos gaxarebuli! froh möge sie sein!
Saxli minaxavs dadgmuli, Das Haus habe ich aufgebaut
 gesehen,
Hk'onda poli molak'uli,⁵ es hatte den Fußboden lackiert,
Magram im saxlsi mcxovrebi aber die in jenem Hause
 Wohnende
Iqo mteri da orguli. war ein Feind und treulos.

¹ sazrdos.² šimšiliagan.³ Bedeutet meinen Gewährsmännern zufolge ‚Hügel‘.⁴ Var. mogvca.⁵ Vielleicht zu lesen: molaguli ‚in Ordnung gebracht‘.

(264)

V.

Mraval žamier!

Langes Leben!

(265)

VI.

*Gogov, gogov, ras memduri,*Mädchen, Mädchen, was bist
du böse auf mich,*Ras miquireb mag šar-t'valit'!*was blickst du mich an mit
diesem schwarzen Auge?*Merc'mune, rom, k'alo, čemebr*

Glaube mir, o Mädchen,

*Šen aravin šegiqvarebs!*daß keiner dich so lieb hat
wie ich!

(266)

VII.

*Murman, Murman, šensa mzes,*Murman, Murman, bei deiner
Sonne,*Šeni k'ali s'avas umzersa!*deine Frau schaut auf einen
anderen!*Colis k'eba ra rigia?*Was für eine Sitte ist es, die
Frau zu loben?*Šiga zis k'ali Et'eri,*Darinnen sitzt die Frau Et'eri,
den Hals hebt sie anmutig.*Qeli moyerebin.*Wer kennt nicht das Schloß
von Gori,*Vin ar icis Goris cice,*da es bis zum Himmel hoch ist,
die Stadt Tiflis und Sion,*Rom camdis mayalia,*die Bagratiden haben es ge-
baut.*T'bilis kalak'i da Sioni,**Bagrationt'a aageso.*

(267)

VIII.

*C'aigranes T'amar k'ali Ap'xa-
zet'si, (dieloda)*Sie führten das Mädchen Tamar
nach Apchazien,*(Moc'ame xar šen Sak'art'velo).*

Zeuge bist du Georgien!

*Šaukazmes lurža creni T'amar*Sie sattelten ein graues Roß
für das Mädchen Tamar,*k'alsa, (dieloda)*

Zeuge usw.

(Moc'ame xar šen Sak'art'velo).

- Čixta-kopi daaxures T'amar* Sie setzten einen Kopfputz auf
k'alsa, (dieloda) dem Mädchen Tamar,
(Moc'ame xar šen Sak'art'velo). Zeuge usw.
Ap'xazet'si xmals ik'newda In Apchazien schwang man
T'amar k'alsa, (dieloda) den Säbel für das Mädchen
 Tamar,
(Moc'ame xar šen Sak'art'velo). Zeuge usw.
Imeret i darčenia T'amar k'alsa, Imerien ist geblieben dem Mäd-
(dieloda) chen Tamar,
(Moc'ame xar šen Sak'art'velo). Zeuge usw.

(268)

IX.

- Ori k'ali modioda,* Zwei Mädchen kamen,
Sonia da Maro; Sonja und Maro;
Ert'manet's eubnebodnen: zueinander sprachen sie:
„Šen, vin gigrars, k'alo?“ „Wen liebst du, o Mädchen?“
— „Me iset'i k'mari minda — — „Ich will einen solchen
 Gatten —
K'ondes sac'crimalo!“ haben soll er einen Kleinhandel!
Misi navač'ri p'ulebi Seine erhandelten Gelder
Sayamomdin et'valo!“ will ich bis zum Abend zählen!“

(269)

X.

- Quqačo aqvarebula,* Der Klatschmohn ist erblüht,
Vardi gašlila, iama. Die Rose hat sich geöffnet,
 das Veilchen.
Rogor mšvidobit' brzandebit'? Wie befindet ihr euch?
Mokit'xva dagvigianda. — Die Höflichkeit kam uns
 zu spät.
Quqačo aqvarebula, Der Klatschmohn ist erblüht,
Gašlila vardi, iavo. Die Rose hat sich geöffnet,
 das Veilchen.
Lamazo, šeni č'irime, O Schöne, dein Schmerz auf
 mich!
Lamazo, šent'vis rstiri me! O Schöne, um dich weine ich!

¹ Besser: *sac'crilmano*.

(270)

XIII.

*Adek' k'alo, it'amaše,
 Šen, šen čemo lamazo!
 Marusiar, Marusiar,
 Čituria, Marusia šen!*

Steh auf, Mädchen. spiele,
 Du, du meine Schöne!
 Marusia, Marusia,
 Vögelchen, Marusia du!

(271)

XV.

C'arvel, c'arvel Mtkvris pirsā

Ich ging, ich ging an das Ufer
 des Kur,

Serdiani¹ p'ik'rit gasart'velat';

Um mich traurigen Gedanken
 hinzugeben;

*Ik' veziebdī nacnobs adgils
 gansasvenebld;*

Dort suchte ich einen be-
 kannten Platz, um zu ruhen;

*Ik' rbils² mdelozed sanugešot'
 viname cremlit';*

Dort auf weichem Rasen be-
 netzte ich mich zum Troste
 mit Tränen;

*Ik'ac qoreli are-mare iqo moc'-
 qenit'.*

Dort war auch alles rings-
 herum voll Melancholie.

*Nelat' moyelars, modudunebs³
 Mtkvari ankara*

Still wogt und murmelt der
 klare Kur

*Da mis zvirtebši krt'is laž-
 vardi cisa kamara.*

Und in seinen Wellen leuchtet
 der Azur, das Himmels-
 gewölbe.

*Idagr daqrndobit'⁴ qurs ug-
 debdi me mis⁵ črrialsa,*

Auf den Ellbogen gestützt
 hörte ich auf sein Rauschen,

*Da t'valni rbian šorat', šorat',
 cis dasavalsa!*

Und die Augen schweifen weit,
 weit, bis zum Rand des
 Horizontes!

*Vin icis, Mtkvaro, ras but-
 buteh, rist'cis ras itqri?*

Wer weiß, o Kur, was du
 murmelst, wem sagst du
 etwas?

*Mraral droebis moc'ame xar,
 magram xar utqri! . . .*

Ein Zeuge langer Zeit bist du,
 aber du bist stumm! . . .

¹ C'arvel c'qlisa pirsā serdiani.

² rbils.

³ modudune.

⁴ Idagr-daqrndobil.

⁵ vugdeb me missa.

(272)

XVI.

*Tqem moixxa p'ot'oli,*Der Wald hat sich mit Blättern
bekleidet,*Ager mercxali žyivis,*

Schon zwitschert die Schwalbe,

Bayši vazi oboli

Im Garten die verwaiste Rebe

Metis lxenit'a stiris.

Weint vor vieler Freude.

Aqvavebula mdelo,

Erblüht ist der Rasen,

Aqvavebula mt'ebi;

Erblüht sind die Berge;

Mamulo saqvarelo,

Vaterland, geliebtes,

Šen rodix aqvavdebi?

Wann wirst du erblühen?

(273)

XIX.

*K'ali gamididgulda,*Das Mädchen hat mich hoch-
mütig behandelt,*Gverdze gadamibrunda.*

Sie hat mich verlassen.

(ivri ivri ivri k'alo loiso loiso
da) *(ivri usw.)**Čit'is kaba davpirdi,*Ein Kattunkleid habe ich (ihr)
versprochen,*Isev gadmomibrunda.*Da kehrte sie wieder zu mir
zurück.*(ivri ivri ivri k'alo loiso loiso*
da) *(ivri usw.)**Kidev gamididgulda,*Wieder behandelte sie mich
hochmütig,*Gverdze gadamibrunda.*

Verließ mich.

(ivri ivri ivri k'alo loiso loiso
da) *(ivri usw.)**P'arčis kaba davpirdi,*Ein Seidenkleid versprach ich
(ihr),*Isev gadmomibrunda.*Wieder kehrte sie zu mir
zurück.*(ivri ivri ivri k'alo loiso loiso*
da.) *(ivri usw.)*

(274)

XX.

M'aval žamier,

Langes Leben,

Γmert'ma inebos

Möge Gott gnädig sein

T'k'veni sicocxle!

Eurem Leben!

(108) *Megruli simyerebi.* — **Mingrelische Lieder.**

17.

*Bedido kučxi bedineri.*Viel Glück mit glücklichem
Fuße.

18.

*Si čk'imi guri, si čk'imi šuri,
si čk'imi guriši mač'uali.*Du mein Herz, du meine Seele,
du meines Herzens Ver-
brennerin.

19.

*Lekuriano, aba lekuri genac-
vale, lekuri-k'ark'ašiano!*Du mit dem Säbel, o geliebter
Säbel, du mit Säbel und
Scheide!

20.

*O laleo, gilavrtat'o xvaleo!*O laleo, wir wollen allein spa-
zieren gehen!

21.

*Osa rada čaguna, učonguret'
sxapuna.*Osa rada čaguna, ohne Zither
tanzen sie.

22.

*Rat gamačine me γmert'o, rat'
gamačine?*Warum schufst du mich, o
Gott, warum schufst du
mich?*T'u gamačine me γmert'o, šen
momarčine!*Wenn du mich geschaffen hast,
o Gott, so hilf mir!

23.

*Cixe, mogikvtes¹ amšenebeli, šen
xar važkacis damγonebeli!*Turm, sterben soll dein Er-
bauer, du bist Helden be-
trübend!*Cixes rat' unda rkinis karebi?
Mas unda k'ondes šušaban-
debi!*Was braucht ein Turm Tore aus
Eisen, er soll Glastüren(?)
haben!¹ Richtig *mogikvdes*.

Gavstex, gamoval, gaviparebi, Ich werde dich zerbrechen,
sadac didi tqe, davimalebi. hinausgehen und fliehen, wo
 der große Wald ist, werde
 ich mich verbergen.

24.

Oisa rada varada, oisa rada
švarada,
ov rada ov rada, voisa rada
švarada.

315.

Davlev γvinosa kazursa šen Ich trinke kachetischen Wein
sadyierzelos! auf dein Wohl!
Mašuyę zmobilo, sul gamov- Lieber(?) Herzbruder, wir
calot! wollen die Seelen tauschen!
Vin icis, ra gvelis an dyes an Wer weiß, was uns heute oder
xvale? morgen erwartet!

316.

Čemo mıkvlelo, čemo mc'velo, Meine Mörderin, meine Ver-
čemo axlos mezobelo! brennerin, meine nahe Nach-
 barin!
Rist'vis mogic'genia, sad xar, Warum bist du traurig, wo
čemo samqvarelo? bist du, meine Geliebte?
Šen rom xeli čamogartvi, gae- Wenn ich dich bei der Hand
kara xeli xelsa nehme, Hand auf Hand ruht,
Da mas šemdeg ayara var, Dann bin ich nicht mehr, was
rat' čamagde satanželsa? stürzttest du mich in (solche)
 Qual?

317.

Ninas qavda ert'i šašvi, galiaši Nina hatte eine Drossel, im
gamozdili; Käfig gefüttert;
Imas šašvi gaup'rinda, Nina Die Drossel flog ihr davon,
darča moc'genili. Nina blieb traurig.
Nina, ras mogc'geniao, šašvi Nina, was grämst du dich,
vis ar qoliao? wer hat nicht eine Drossel
 gehabt?

(303)

Čonguri Sak'art'veloa,
Čongurs simebi auba,

Daukar nela, nelao!

Ic'ris guli, dedis guli,

Gamop'rinda simqvaruli.

Serzed midis sami mgeli,
Tuč-mokle da kuda-grzeli,

Ert'manet's eubnebian:
Č'alas aris lurža cxenì;
Ert'ma t'arsa daurbinot',¹

Orma garkrat' gavas xeli,

Patrons kaci gauzavnot',

„Nuyar ginda t'iva-keri!“

I.

Die Zither ist Georgien,
 Die Zither hat die Saiten ge-
 spannt,
 Schlage sie leise, leise!

— — —

Es brennt das Herz, das Herz
 der Mutter,
 Es flog hinaus der Geliebte.

— — —

In der Nacht gehen drei Wölfe,
 Kurzschnauzige, langschwän-
 zige.

Zueinander sprechen sie:
 In der Au ist ein graues Pferd;
 Eines wollen wir (sic!) uns
 auf (seinen) Kopf stürzen,
 Wir zwei wollen mit der Tatze
 auf seinen Hintern schlagen,
 Zu dem Besitzer wollen wir
 einen Mann schicken,
 „Du sollst nicht mehr brauchen
 Heu und Gerste!“

(304)

Sac'qali mela čioda,
Ar momirida žilia,
Ert'sa sak'at'mes miragen,
Gamouf'xare žiria:

Ixrsa. batsa da Kač'amsa
Qvelas gavkari kbilia.
Uku vixede, momderda

Patroni čenze gžiria:²
Gadmonkra, gadmomišxvla,

II.

Der arme Fuchs klagte:
 Nicht kam mir der Schlaf,
 Einen Hühnerstall fand ich,
 Ich grub ein Loch in den
 Boden:

Enten, Gänse und Hühner
 Erbiß ich alle.
 Ich sah mich um, da verfolgte
 mich

Der Besitzer, der Ausrufer.
 Er schlug mich, er piff auf
 mich,

¹ daurbinos.

² Patroni gžiris žvilia.

<i>C'amdis avasxi twinia;</i>	Bis zum Himmel ließ ich das Gehirn springen;
<i>Magram twins vinya čioda,</i>	Aber wer beklagt denn das Gehirn,
<i>C'ol-švili damrča k'rvivia;</i>	Weib und Kind blieben mir verwitwet;
<i>Colic male gaťxovdeba,</i>	Die Frau wird bald heiraten.
<i>Oblebic damrča c'rvilia;</i>	Die Waisen blieben mir klein;
<i>Oblebic guizrdebjan,</i>	Auch die Waisen werden heranwachsen,
<i>T'avi dawkarge gmiria.</i>	Das Haupt verlor ich als Held.

(305)

III.

<i>Mzeo, amodi, amodi,</i>	Sonne geh auf, geh auf,
<i>Nu ep'arebi gorasa.</i>	Verbirg dich nicht hinter dem Hügel.
<i>Sicives kuci mouklavs,</i>	Die Kälte hat einen Mann getötet,
<i>Sac'qali ager goravs.</i>	Der Arme wälzt sich schon.
<hr/>	
<i>Čela meurs, mobursansa,</i>	Čela kommt, macht Lärm.
<i>Čelas p'asis mi mučansa?</i>	Wer zahlt für Čela den Preis?
<i>Ašo Čela, si Čerčela,</i>	Hierher Čela, du Čerčela,
<i>Sinčxončxe, si uigure!</i>	Du ohne Leber, du ohne Herz!
<i>Šk'an¹ p'asis mi² mumčansi!</i>	Wer gibt mir deinen Preis?
<i>Ašo Čela, kimč'uat'a,</i>	Hierher Čela, beeilen wir uns,
<i>Buskas k'eguoč'išuat'!³</i>	Wir wollen Buska einholen!

(306)

IV.

Melia da mamuli. — Der Fuchs und der Hahn.

<i>Oršabat' dila gaťenda,</i>	Montag graute der Morgen,
<i>Ra avi dari dgebao;</i>	Was für ein schlechtes Wetter erhebt sich;
<i>Is čveni c'uc'ki melia</i>	Jener unser gemeiner Fuchs

¹ So statt des falschen „*skan'*“ im Texte.² So statt „*me'*“ des Textes.³ So statt des falschen „*k'eguat' č'išuat'*“.

*Saomarzed*¹ *emzadebao;*
Čavida ik' micunculda,
Sadac mamali ždebao:
Patara xorci nibože,
Melas gza gaerlebao.

— *Šen čems xorcis rogor šeirgeb,*

Qels žvali dagadgebao;

Čems patrons kargi t'op'i ak'rs,
Mexivit' gavardebao.

— *Mec kargad vicnob šens*
patrons,
Uqrars mncelzed gdebao;

T'op'i kačxas ukidia,

Čuxmaxi užangdebao;
T'und muguzali daados,

Mainc ar gavardebao.

(307)

Ra kargia barišnoba,
Rom ar gat'xordebodes.
Ert'i gnaxe meti ara,

Čuli gana metriala.

— *Ra kargia qmac'viloba,*

Rom ar gap'učdebodes.

¹ *Saomrad.*

Bereitet sich zum Kampfe;
 Er ging, dorthin lief er,
 Wo der Hahn sitzt:
 Schenk mir kleines Fleisch,
 Der Fuchs nimmt den Weg
 vorbei.

— Wie wirst du mein Fleisch
 genießen,

In der Kehle wird dir ein
 Knochen stecken bleiben;
 Mein Herr hat eine gute Flinte,
 Wie ein Blitzschlag wird sie
 losgehen.

— Auch ich kenne deinen Herrn
 sehr gut,

Er liebt es, auf dem Bauch zu
 liegen;

Die Flinte hat er an den Haken
 gehängt,

Das Schloß ist eingerostet;
 Wenn er auch Zündkraut
 darauflegt,

Wird sie doch nicht losgehn.

V.

Wie gut ist der Mädchenstand,
 Weil man nicht heiraten muß,
 Einmal sah ich dich und nicht
 mehr,

Ich wendete mich wieder im
 Herzen.

— Wie gut ist das Junggesellen-
 leben,

Weil man nicht verdorben wird.

Anmerkungen.

- I. Gedicht. Soll nach Angabe meiner georgischen Gewährsmänner von Ilia Č'avč'avaze sein. Es ist unvollständig, der Text in Zeile 8 verderbt. (Georgisch.)
- II. Wiegenlied. Vgl. Deda Ena, Tiflis 1908, S. 274, wo auch die Melodie angegeben ist. Dort lautet das Lied:
- Čap'urč'k'nulo, glexis švilo, Daizine, iav-nana,*
Šen pac'ac'inao. Vardo naninao!
Magre tkbilad udardelad Daizine, genacvalos
Ram dagazinao! Šeni mšobelio;
Dedis mkerdsa migignia Zuzuebsi čagivlia
Šen tkbili binao. Pac'ac'a xelio;
Šens važ-kacobas momasc'rebs
Me yvt'is-mšobelio.
- Die in II. fehlenden Verse heißen: Schlaf ein, hab' deine Mutter lieb; in die Brüste faßtest du mit der kleinen Hand; möge mich die Muttergottes dein Heranwachsen erleben lassen! (Georgisch.)
- III. Das Lied des Bauern (*glexis simyera*), Gedicht von N. Lomauri; vgl. Bunebis Kari, Tiflis 1908, S. 25, 26, von wo auch meine Textnoten stammen. (Georgisch.)
- IV. Volkslied, aus zwei ursprünglich nicht zusammengehörigen Teilen bestehend. Zu den ersten vier Versen vgl. Deda Ena, S. 278/279, wo sich noch folgende zwei Zeilen anfügen:
- Da misi var mec ert'guli,*
Morčili da moqvaruli.
- „Und ihr bin ich auch treu, ergeben und anhänglich.“ (Georgisch.)
- V. Trinkspruch. (Georgisch.)
- VI. Volkslied. (Georgisch.)
- VII. Bruchstücke aus P'aliašvilis Oper „Abesalom und Et'erī“. Ob Zeile 6 ff. noch dazu gehört, weiß ich nicht. Der Anfang wurde mir von meinen Gewährsmännern folgendermaßen mitgeteilt:

Murman, Murman, šensa mzesā,
Šeni colī ra rigia?

— *Ras kit'xulob šen čems cols?*
Colis k'eba ra rigia?

‚Murman, Murman, bei deiner Sonne, was hat deine Frau für ein Benehmen?‘ — ‚Was fragst du mich nach meiner Frau? Wie gehört es sich, eine Frau zu loben?‘ Vers 6 und 7 wurde mir so gesagt:

Šen xom ici brolis cixe,
Rogore camdis mayalia?

‚Kennst du vielleicht daß Schloß von Kristall, wie es bis zum Himmel hoch ist?‘ Sioni ist der Dom von Tiflis, der ungefähr in der Mitte der Stadt liegt; dort wird das Kreuz der hl. Nino aufbewahrt. Die Bagratiden sind das alte Königsgeschlecht der Georgier. (Georgisch.)

VIII. Volkslied. (Georgisch.)

IX. Gassenhauer. (Georgisch.)

X. Volksmäßig. Zeile 3, 4 gehört nicht hieher. (Georgisch.)

XIII. Georgisch.

XV. Gedicht von Nikolaus Barat'aschvili, vgl. BK 484. (Georgisch.)

XVI. Aus zwei heterogenen Teilen (1—4, 5—8) zusammengesetzt? Die zweite Hälfte soll von Ilia Č'avč'avaze sein. (Georgisch.)

XIX. Gassenhauer. (Georgisch.)

XX. Trinkspruch. (Georgisch.)

17. Hochzeitslied, das beim Einzug der Braut in ihr neues Heim gesungen wird. Vgl. Sbornik materialow Kawkaza, Bd. XVIII 3, 8. (Mingrelisch.)

18. Mingrelisch.

19. Georgisch. Erotischer Nebensinn?

20. Mingrelisch.

21. *Osa rada čaguna* sind Singsilben. Vgl. I Kipsidze, Grammatika mingrel'skago (iwerskago) jazyka. Materialy po jafetičeskomu jazykoznaniju VII. S. Peterburg 1914, S. 236:

Giorgi Papa mazakvali,
Učongurot masxapali.

„Giorgi Papa ist ein Hexenmeister, der ohne Zither tanzt.“
Tschonguri, ein georgisches Saiteninstrument. (Mingrelisch.)

22. Georgisch.

23. Lied von dem Revolutionär Arsena Žoržiašvili, der als Attentäter gehängt wurde. Das Lied war unter dem zaristischen Regime verboten. Unter dem Turm ist das Tifliser Gefängnis zu verstehen. Unvollständig. (Georgisch.)

24. Bloße Singsilben.

315. Trinklied. (Georgisch.)

316. Liebeslied. (Georgisch.)

317. Georgisch.

I. (303). Vers 1—3 von Akaki C'eret'eli. Die Strophe müßte lauten:

*Čongurs simebi auba,
 Daukar nela, nelao!
 Čonguri Sak'art'veloa,
 Simebi vart' even qvelao.*

„Die Zither hat die Saiten gespannt, schlage sie leise, leise! Die Zither ist Georgien, die Saiten sind wir alle.“
 Zeile 4, 5 Bruchstück aus einem mir nicht bekannten Lied. Zu 6—13 vgl. DE, S. 34 und die Melodie ebenda, S. 274. (Georgisch.)

II. (304). DE S. 35. Nach Zeile 8 findet sich dort noch:

*Mxarzed gaedo kombali,
 Gat'lili šindis žiria.*

„Auf die Schulter hatte er einen Knüttel gelegt, geschnitten aus der Wurzel eines Kornelkirschbaumes.“

III. (305). Zeile 1—4 Georgisch. Vgl. DE S. 7. Das folgende ein mingrelisches Lied, das beim Pflügen gesungen wird. *Čela* und *Čerčela* Namen von weißen Ochsen, *Buska* ebenfalls der Name eines Ochsen. Mein Gewährsmann erklärte *Čerčela* mit georg. *zanto* „o Fauler!“, aber vgl. Kipšidze. a. a. O. im Glossar S. 363.

IV. (306). Vgl. DE 41. (Georgisch.)

V. (307). Gassenhauer. (Georgisch.)

Nachtrag zu den mingrelischen Texten.

Swanische Texte Nr. 11 = Anfang eines bekannten mingrelischen Liedes, das die Fuhrleute beim Antreiben der Ochsen singen (vgl. oben S. 53, III):

O čela,¹ si čerčela,² je wawa O Ochse, du weißer! *Je wawa*
doš je wawa! usw.
O čela, si yuriel,³ soša meurk' O Ochse, du bist tot. wohin
jo wawa! gehst du? *Jo wawa!*

Swanische Texte.

Nr. 27.

Trinklied. Bei A. Dirr .Neunzehn swanetische Lieder aus dem Kaukasus'. Anthropos, Bd. IX, 1914, S. 610f. Der Text, den Dirr aus P'aliaschvilis georgischer Volksliedersammlung genommen hat, stammt aus dem Dorfe Uschkul.

Buba, buba K'ak'učela, buba Onkel, Onkel Khakhutschela,
K'ak'učela! Onkel Khakhutschela!
Bubas araq⁴ xaknčela,⁵ buba Onkel will Schnaps, Onkel usw.
K'ak'učela.
T'i'ta čik'a čimi sgebin. buba Je ein Glas vor jedem! Onkel
K'ak'učela.⁶ usw.

¹ *Čela, čelaia* von *čr* 'weiß' = Beiname weißer Säugetiere und Vögel, Qipšidze, Grammatika mingrel'skago (iwerskago) jazyka. S. Peterburg 1914, slowar S. 363.

² *Čerčela* = *čela*. Ebda. Nach dem Zeugnis meines mingrelischen Gewährsmannes, des Journalisten Phridon Thophuridze, bedeutet *čela* einen Ochsen oder Büffel von weißer Farbe, *čerčela* = langsam, schwerfällig gehend.

³ *yuriel* = *yureli* 'gestorben, tot' von *yura* 'sterben. Tod'.

⁴ *Araq* = Arrak, Schnaps, bei Dirr steht das Deminutiv *arqil* 'Schnäpschen'.

⁵ *Xaknčela; raku* 'er will' von *li-kred* 'wollen' — mingr. *korineba* 'wollen', *oko* 'er will'. Die Nachsilbe *čela* ist nur des Reimes wegen angehängt.

⁶ Dirr: *č'i'to kač'ričids čulaličred, buba K'ak'učela* 'Trinken wir jeder einen Pokal, Onkel' usw. Es folgt dann noch ein vierter Vers: *čja guči da roča gweri, buba K'ak'učela* 'dem Herzen wird's angenehm sein' oder vielleicht besser 'auf den Magen wird es uns guttun'. Herz — swan. *gu*, mingr. *guri*, georg. *guli* — kommt häufig in der Bedeutung 'Magen, Leib' vor; vgl. georg. *gulis arawa* 'Unordnung, Üblichkeit des Magens'.

Nr. 28.

Hymne an den heiligen Georg.

Vgl. Sbornik materialow . . . Kawkaza, Bd. X 2, S. 83 ff.

Zur Verehrung des heiligen Georg bei den Georgiern und den ihnen verwandten Stämmen vgl. meine Kaukasischen Forschungen, Einl. S. LX ff.

<i>Lagušeda</i> , ¹ ja — žo-lagušeda, ¹	Es helfe uns, es möge uns helfen
<i>Ižgiraga gwišgwe da laigu(r) rašeda</i> . ²	Unser Georg, sitzend auf dem Wunderroß (?).

Nr. 29.

Das Lied vom unglücklichen Miramgula.

Vgl. Sbornik XVIII 1, S. 91 ff. Die Ballade schildert den Tod des jungen Miramgula im Kampfe mit den Osseten und seine Leichenfeier. Nr. 29 bringt wie die meisten der Lieder nur wenige Verse.

<i>Wor dede šin Miramgula</i> , ³	Wehe deiner Mutter zu Hause, Miramgula,
<i>Dedes isgwa si ga(r) xorim</i> ! ⁴	Deine Mutter hatte nur dich!
<i>Wo leg čiağ jīmšiš ladeγ</i> !	O überall böser Mittwoch!
<i>Miramgula demeg eri</i> .	Miramgula ist nirgends.
<i>Miramgulas Saviđ</i> ⁵ mečed ⁶	Miramgula alte Osseten (?)
<i>Are, čxara čojdğara</i> . ⁷	Achte, neune hat getötet.

¹ Von *li-šed* 'helfen'.

² *laigu(r)* von *li-girre* sitzen (?). *Raši*, das Wunderroß der südkaukasischen Mythen und Märchen. Das Wort geht wohl auf den Namen des Pferdes Rostams — Rachschi — zurück.

³ Sbornik: *Wo sabrelo Miramgula* 'o unglücklicher Miramgula'.

⁴ Sbornik: *si gar xordūs*. Die mir sonst unbekannte Form *xorim* kann im Sinne kaum von *xordūs* 'du warst' abweichen.

⁵ *Sav* Ossete.

⁶ *meči* alt?

⁷ Sbornik: *Ara, čxara t'rep'ür atkürür* 'acht, neun Flintenschüsse feuerte er ab'.

Wo leg čiaġ Sawiř wezden,¹ O überall böser ossetischer Fürst.
 T'wep'ild . . . baržes žaxid.² Die Flinte auf der Schulter
 kam er zu dir.

Nr. 30.

Das Lied von Methkhi.

Zu der Ballade vom Jäger Methkhi. Bethġän, Bethkhił oder Bethkhan vgl. Sbornik X 2, S. 28 ff., Sbornik XXXI 4, S. 41 ff., Dirr S. 612 ff. (aufgezeichnet im Dorfe Ee'eri) und Egn. Gabliani. Dzweli da axali Swanethi, Tphlilisi 1925, S. 211 ff., wo die beste Fassung enthalten ist. Über den Inhalt des Liedes schreibt Gabliani: ‚Der in diesem Liede erwähnte Bethkhił war ein berühmter Jäger im Dorfe Mulach. Dal, die Göttin der Jagd, liebte ihn, aber er betrog sie und verliebte sich in seine Schwägerin (*ržali* ‚Frau des Bruders‘, swan. = *t'elyra*). Um ihn zu bestrafen, schickte Dal einen weißen Steinbock (*žixwi* Steinbock. Tur, *Capra Caucasica* und verwandte Spezies), der ihn in ihre Felsen locken sollte. Als zur Feier des letzten Karnevalstages (*qwelieris ayebis dyesasc'aulze*) die Leute von Mulach und Mužal im Dorfe Žabesch versammelt waren, lief dieser Steinbock Bethkhił zwischen den Füßen durch und floh sodann in die Berge. Bethkhił verfolgte ihn. Der Steinbock führte ihn in ein Gefels, wo nur Raum war, sich mit der rechten Hand anzuhalten und den linken Fuß aufzusetzen. In dieser Lage hielt es Bethkhił bis zur Dämmerung aus, aber dann stürzte er ab und seine Gebeine erreichten die Erde nicht. So furchtbar bestrafte Dal Bethkhił, weil er sie betrogen hatte und verunreinigt durch das Schlafen mit seiner Schwägerin Thamar in die Berge zur Jagd gegangen war.‘ Zu Dal vgl. A. Dirr, Der kaukasische Wild- und Jagdgott, Anthropos, Bd. XX. 1925, S. 141. Der Jäger hat bei den Swanen vor der Jagd verschiedene Tabus zu halten, er darf keinen geschlechtlichen Umgang pflegen, auch kein Haus be-

¹ Wezden ‚Fürst. Herr‘, tscherkessisch *uzden*.

² Sbornik: *T'wep' lišküdi baržas rasdün* ‚die geschmiedete Flinte lag ihm auf der Schulter‘; *žaxid* wohl dialektisch für *ažk' red* von *lik' red* ‚kommen‘.

treten, in welchem sich eine Wöchnerin oder menstruierende Frau befindet. Nr. 30 bringt nur sechs Verse der langen Ballade.

Met'k'i sabral, Met'k'i ležri, Unglücklicher Methkhi, bedauernswerter Methkhi.

Leltxa¹ murgvals žožigena.² In der Versammlung der Lentecher befandest du dich.

Mešxe mabgar bap kec γwināl . . .³ Der schwarze, schlimme Pfarrer einen Krug Wein . . .

Jamγa murgval namaxžuma!⁴ Deshalb die Versammlung unterbrecht(?) nicht!

Julas Met'k'i xēč'wināla.⁵ Methkhi verfolgte ihn (den Steinbock).

Isgwa č'išjā xoša kožas . . . Dein Fuß auf dem großen Felsen . . .

Nr. 31.

Enthält bloße Vokalisieren ohne jeden Sinn.

Nr. 32.

Das Lied von der Königin Thamar.

Vgl. Sbornik X 2, S. 33 und 95 f., XXXV 1, S. 185 f., Gabliani, S. 49 f., Dirr, S. 604 f. und 608 f. Es handelt sich um zwei Bruchstücke einer Legende von der berühmten georgischen Königin Thamar. In dem einen wird Schmuck und Kleidung der Königin geschildert, in dem anderen wird erzählt, wie sie ohne Pferd, Kleidung und Schmuck zurückkehrt. Thamar erwidert auf die an sie gerichteten Fragen, daß sie

¹ Lentech, eine Gemeinde im Gebiete des Cchenis-C'qali.

² Sbornik II, a. a. O.: *murgvals žiowragena* 'ich befand mich in der Versammlung'; *li-gne* 'stehen'.

³ *Mešra mabgar ba kec-γine* die Zeile ist stark verderbt. Ich möchte lesen: *mešre* 'schwarz', *bap* 'Priester, Pfarrer', *kec* 'großer Weinkrug', *γwināl* 'Wein'. Gemeint wäre dann der beim Totenopfer für den Methkhi (*lip'ānal*) dargebrachte Wein.

⁴ Sbornik: *Amya sγ'ai numxžomid murgvals* 'unterbrecht deshalb die Versammlung nicht!'. *li-žme* 'unterbrechen'.

⁵ Sbornik: *Amis Met'k'i xēč'minala* 'Methkhi verfolgt ihn'; *ala* 'dieser' – georg. *am*, *li-č'em* = verfolgen, jagen.

Daštuld sabral, daštuld ležri, Unglücklicher Bär, bedauerns-
 werter Bär,
Jesyrine¹ mubirt'e² (i)was,³ Er wird gehen ins Dunkel auf
 ewig,
Met'xor⁴ mare sgebin leuxwid,⁵ Der Jägersmann wird ihm
 begegnen,
Čexad γane godxulds miša(?),⁶ . . . sein Glas(?)
Daštuld sabral gul uldesde(?),⁷ Der unglückliche Bär . . .

¹ *Jesyrine* von *li-zi* ‚gehen‘.

² *mubirt* ‚Dunkelheit‘.

³ *was* doch wohl *was* ‚ewig‘.

⁴ *met'xor* ‚Jäger‘.

⁵ *leuxwid* von *lixwir* ‚finden, treffen‘.

⁶ *čexad γane* mir unverständlich. *godxulds miša* wohl *kač'čild miša* ‚sein Glas‘.

⁷ *gul uldesde* mir unbekannt.

Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 205. Band, 2. Abhandlung

Gesänge russischer Kriegsgefangener

aufgenommen von

Robert Lach

korrespond. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

I. Band:

Finnisch-ugrische Völker

2. Abteilung:

Mordwinische Gesänge

Transkription und Übersetzung der mordwinischen
Originalliedertexte von Professor Dr. Ernst Lewy in Berlin

Mit einem Anhang von N. Trubetzkoy: Über die Struktur der
mordwinischen Melodien

66. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission

Vorgelegt in der Sitzung am 20. Oktober 1926

1933

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Inhalt.

	Seite
1. Musikwissenschaftliche Abhandlung	1
2. Notenbeilagen	25
3. Texte	55
4. Anhang von N. Trubetzkoy: Über die Struktur der mordwinischen Melodien	106

Die hier vorliegende zweite Abteilung des ersten (die von mir im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in Wien während des Sommers 1917 in den österreichischen Kriegsgefangenenlagern Hart und Spratzern aufgenommenen Gesänge der finnisch-ugrischen Völker enthaltenden) Bandes der abschließenden Publikation des damals von mir gesammelten Materials eröffnet die Reihe der (die zweite, dritte und vierte Abteilung des ersten Bandes umfassenden) Untersuchungen der Gesänge der Wolgavölker, unter welchem Gesamtbegriff seinerzeit Castrén die im europäischen Rußland wohnhaften und auch als ‚bulgarische Finnen‘¹ (weil sie den letzten Rest der ehemaligen Wolgabulgaren repräsentieren) bezeichneten Stämme der Mordwinen und Tscheremissen zusammenfaßte,² zu welchen der Abstammung nach auch die bereits ganz turkisierten Tschuwaschen gehören — sämtliche eben genannten Völker als fleißige, die umwohnenden Russen an Tüchtigkeit nicht selten übertreffende Ackerbauer und Bienenzüchter hervorragend.³ Die vorliegende Abteilung im speziellen enthält die von mir gesammelten Gesänge der Mordwinen, d. i. jenes Stammes der Wolgavölker, der — zirka 500.000 Köpfe an der Zahl — zwischen Oka und Wolga und am rechten Ufer der letzteren bis Astrachan hinab wohnt und sich wieder in die zwei verschiedene Dialekte redenden Gruppen der Ersa- und Mokša-Mordwinen teilt.⁴ Unter der Zahl der mir zwecks Aufnahme ihrer Gesänge zur Verfügung gestellten Gefangenen mordwinischen Stammes waren nur zwei (nämlich Andrej Ruzmanov und Michail Nikiforov Plotin), die Gesänge im Mokša-Dialekte sangen; und auch von diesen bezeichnete sich

¹ Vide W. Jochelson: *Peoples of Asiatic Russia*, 1928. p. 20 ff.

² Heute ist die Bezeichnung ‚Wolgavölker‘ fallengelassen.

³ Heinrich Schurtz: *Katechismus der Völkerkunde*, Leipzig, J. J. Weber, 1893, p. 286. Vide auch Jochelson. l. c., p. 20 ff.

⁴ Vide Schurtz, l. c., und Friedrich Ratzel: *Völkerkunde*, 2. Auflage, 2. Band, Leipzig 1895, Bibliographisches Institut, p. 747 und 748, und Jochelson, l. c.

nur der erstgenannte bei Angabe seines Nationales ausdrücklich als Mokša-Mordwine; alle übrigen Sänger mordwinischen Stammes (auch Michail Nikiforov Plotin) bezeichneten sich ausdrücklich als Ersä-Mordwinen.

Was nun die Gefangenen selbst anbelangt, deren Vorsingen ich das in dem vorliegenden Bande gesammelte Material verdanke, so war ihr Nationale, nach der Reihenfolge ihrer Gesänge in den Notenbeilagen geordnet, folgendes:

- Nr. 1—12 und 14—24: Andrej Ruzmanov, 39 Jahre alt, aus Levža, wolost (Bezirk) Smolkovo, ujezd (Kreis) Saransk, Gouvernement Penza.
- Nr. 13: Stjipan Kavajev, 36 Jahre alt, aus Bolšoj-Makatelem, Bezirk derselbe, Kreis Ardatov, Gouvernement Nišni-Novgorod.
- Nr. 25, 26: Andrej Tarasov, 40 Jahre alt, aus Tolčaj, Bezirk Malo-Tolčaj, Kreis Buguruslan, Gouvernement Samara.
- Nr. 27, 28: Jakov Korotkov, 35 Jahre alt, aus Tjeplovka, Bezirk Staro-Tjeplovskoje, Kreis Buzuluk, Gouvernement Samara.
- Nr. 29: Timofij Njemtsev (kein Nationale vorhanden).
- Nr. 30—49: Ivan Simjonovič Jäkämsev, 36 Jahre alt, aus Bolšaja-Kamenka, Bezirk derselbe, Kreis Samara, Gouvernement Samara.
- Nr. 50—68: Luka Stjipanovič Itjakov, 33 Jahre alt, aus Sakrätarka, Bezirk Borisoglebsk, Kreis Bugulma, Gouvernement Samara.
- Nr. 69—71: Michail Nikiforov Plotin, 32 Jahre alt, aus Novo-Jerimkiro, Bezirk Novo-Bujan, Kreis Stavropolj, Gouvernement Samara.

Von den vorstehend angeführten Gefangenen — ihrem Berufe nach sämtlich Feldarbeiter — waren Jakov Korotkov, Stjipan Kavajev, Andrej Tarasov, Andrej Ruzmanov und Timofij Njemtsev im Lager Spratzern bei St. Pölten, Luka Stjipanovič Itjakov, Michail Nikiforov Plotin und Ivan Simjonovič Jäkämsev im Lager Hart bei Amstetten in Niederösterreich interniert, in welchen Kriegsgefangenenlagern ich denn auch an Ort und Stelle die Gesänge der Gefangenen aufnahm. Wie schon vorhin be-

merkt, gaben sich, mit einziger Ausnahme Andrej Ruzmanovs, der sich ausdrücklich als Mokša-Mordwine bezeichnete, alle eben genannten Gefangenen als Ersä-Mordwinen an (auch Michail Nikiforov Plotin, dessen zwei letzte Gesänge, Nr. 70 und 71, aber — wie aus den Vorbemerkungen Herrn Professors Dr. Ernst Lewy zu seiner Transkription und Übersetzung der Gesänge ersichtlich ist — Merkmale des Mokša-Dialektes zeigen); von Timofij Njemtsev das Nationale aufzunehmen, war mir leider nicht mehr möglich, da er zur Zeit der Aufnahme der Nationalien — beim Abschlusse meiner Arbeiten und bei der Vornahme der phonographischen Aufnahmen der charakteristischsten und musikwissenschaftlich interessantesten Gesänge — nicht mehr im Lager anwesend, sondern behufs Feldarbeit in den Dörfern der Umgebung beurlaubt worden war.

Was die Technik und Methode der Aufnahmen anbelangt, so brauche ich mich hier nicht näher darauf einzulassen, da ich in meinem ‚Vorläufigen Bericht über die Aufnahme der Gesänge russischer Kriegsgefangener‘ (Wien 1917 und 1918, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, 46. und 47. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission) ausführlich alle einschlägigen Punkte behandelt habe und mich daher hier darauf beschränken kann, auf meine dortigen Ausführungen zu verweisen. Ich muß nur, um Mißverständnissen vorzubeugen, auch hier — wie ähnlich in sämtlichen übrigen Abteilungen dieses wie der folgenden Bände — daran erinnern, daß gemäß einem seinerzeit ausgesprochenen Wunsche des damaligen Vorstandes des Wiener Phonogrammarchivs, weiland Hofrates Professors Dr. Sigmund Exner, und demzufolge gefaßten Beschlusse der Phonogrammarchivs-Kommission der Akademie der Wissenschaften die Notierung sämtlicher durch Phonogrammaufnahmen festgehaltenen Versionen der einzelnen Gesänge einem separaten Bande, der die Wiedergabe der Phonogramme sämtlicher in den Sommern 1916 und 1917 phonographisch aufgenommenen Gesänge aller damals von mir untersuchten Völker (finnisch-ugrische, turk-tatarische und Kaukasusvölker) unter dem Titel ‚Phonographierte Gesänge russischer Kriegsgefangener‘ vereinigen wird, vorbehalten bleibt, und daß daher die in den Notenbeilagen der hier vorliegenden Abteilung des ersten Bandes verzeichnete Sammlung mordwinischer Ge-

sänge nicht die in den Platten des Phonogrammarchivs fixierten Varianten enthält. Um aber bei jenen Gesängen, von denen auch phonographische Aufnahmen gemacht worden sind, auch auf die in den diesbezüglichen Platten des Phonogrammarchivs festgehaltenen Varianten hinzuweisen, ist durch einen entsprechenden Vermerk: „Ph. A. Pl. Nr. ...“ über dem Anfange der Melodie der betreffenden Nummer der Notenbeilagen auf die korrespondierende Platte des Phonogrammarchivs verwiesen, so daß der kritische Leser jederzeit in der Lage ist, die hier in den Notenbeilagen verzeichnete Version des betreffenden Gesanges mit seiner phonographisch festgehaltenen Variante zu vergleichen. Daß die einzelnen Varianten eines und desselben Gesanges sowohl hinsichtlich der Tonlage als der Melodieschritte als auch der rhythmischen Struktur und Architektonik gelegentlich nicht unwesentlich voneinander abweichen, ist bereits in den anderen Abteilungen dieses ersten Bandes wie auch in denen der übrigen Bände erwähnt worden und gilt natürlich genau so auch für die mordwinischen Gesänge.

Analog verhält es sich auch mit der Vortragsweise. Wie bei den in den übrigen Bänden und Abteilungen dieser Bände besprochenen Völkern, so erfährt auch bei den Mordwinen die Aussprache der einzelnen Worte, Silben, Vokale und Konsonanten im Gesange häufig nicht unwesentliche Veränderungen, insofern Vokale am Auslaute des einen und am Anlaute des nächsten Wortes miteinander verschmelzen und demgemäß zwei im Schriftbilde getrennte Silben auf einen einzigen Ton vereinigt, weiters auslautende Vokale oder mouillierte Konsonanten eventuell auf zwei Töne ausgedehnt, bzw. verteilt werden können, so daß also z. B. auslautendes *j*, *n*, *s*, *l*, *t* u. dgl. als *ji*, *ni*, *si*, *li*, *ti* usw. gesungen werden, auf Konsonanten, speziell Liquidae wie *l*, *m*, *n*, *r* u. dgl., sowie Halbkonsonanten wie *j* Töne oder sogar ganze Tongruppen gelegt werden können, ebenso wie andererseits auch *v* stets vokalisches *u* gesungen wird und natürlich demgemäß auch einen eigenen Ton oder eine ganze Tongruppe erhalten kann, so daß also z. B. Worte wie ‚matidevs‘ nicht drei-, sondern viersilbig gesungen werden. Wo also in den Notenbeilagen über einer scheinbar einzigen Silbe oder einem einsilbigen Worte mehrere Noten stehen, ist dies dann stets so zu verstehen, daß in dem

betreffenden Worte oder der betreffenden Silbe der Konsonant, über dem der scheinbar überzählige Ton steht, beim Gesang halbkonsonantisch, bzw. halbvokalisch ausgesprochen wurde, so daß die eine Silbe in zwei zerdehnt wurde. Wie bei den Kaukasusvölkern werden ferner auch bei den Mordwinen im Gesange häufig Vokalisieren: bloß zum Singen bestimmte, ganz sinnlose Silben, eingeschoben oder Vokale des betreffenden Wortes durch solche angehängte Silben derartig zerdehnt, daß das Wort oft gar nicht mehr zu erkennen ist. Ein besonders charakteristisches Beispiel in dieser Hinsicht ist Nr. 27 der Notenbeilagen, das solche Einschreibungen in hervorragendem Maße zeigt; alle diese eingeschobenen Silben sind in diesem wie in anderen Beispielen unter den Notenbeilagen durch Klammern als solche rein gesanglichen Zwecken dienende Einschiebsel ersichtlich gemacht. Was hier vor allem interessant ist, das ist die merkwürdige Erscheinung, daß, um die für den Gesang nötige Dehnung der Silbe zu erzielen, der Sänger nach einem eingeschobenen Vokal die letztvorangegangene Silbe wiederholt, so daß eine Reduplikation entsteht: vgl. Nr. 27: ,vo-ej-voronti' (statt: ,voronti'), ,ejo-ej-ejoranti' (statt: ,ejoranti'), ,sal-e-salama' (statt: ,salama'), ,sa-ej-salamsta' (statt: ,salamsta'), ,če-ej-čekargas' (statt: ,čekargas'), ,o-oj-ortanza' (statt: ,ortanza'), ,pi-e-pinenza' (statt: ,pinenza'), ,ma-e-maruša' (statt: ,maruša'), ,la-e-labuša' (statt: ,labuša') usw. (Allerdings tritt speziell in diesem Falle noch ein weiteres Moment hinzu: wie wir nämlich weiter unten hören werden, ist hier als Grundmotiv der Litanei das Motiv eines russischen Volksliedes benutzt, dessen ersten Takt der mordwinische Sänger nach echt mordwinischer Weise litaneienartig fortwährend wiederholt und dessen Melodie er statt des russischen Textes einen mordwinischen unterlegte. Nun passen sich aber Rhythmus und Melodie des russischen Volksliedes begreiflicherweise nicht völlig dem nach ganz anderen Prinzipien erfundenen Metrum des mordwinischen Volksliedes ohneweiters an, und es ergaben sich daher für den Sänger beim Vortrage seines Liedes verschiedene rhythmische Lücken: leere Stellen, die er ausfüllen mußte, um den Gang der Melodie nicht zu unterbrechen, für die ihm aber nach dem Metrum des mordwinischen Textes keine Silben und Worte zur Verfügung standen. Er behalf sich nun in dieser seiner

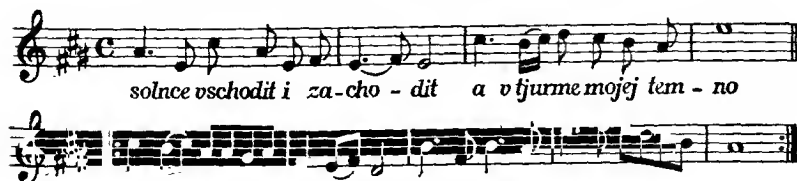
Not damit, daß er durch Dehnung der Vokale, Einschlebung der gebräuchlichen Vokalisationssilben und Wiederholung der letzten Silbe die infolge der Diskrepanz der russischen Melodiestruktur und des mordwinischen Metrums entstandenen Lücken ausfüllte.) Wir haben in diesen auf solche Weise produzierten Reduplikationen ein typisches Beispiel jener auf Grund des ‚psychischen Trägheitsmomentes‘ erwachsenen Entstehung der Reduplikation vor uns, wie ich sie in meiner Abhandlung ‚Das Konstruktionsprinzip der Wiederholung in Musik, Sprache und Literatur‘ — Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, 1925 — eingehend verfolgt und ausführlich erörtert habe. Daß endlich, ganz ähnlich wie bei den in den übrigen Bänden und Bandabteilungen der vorliegenden Publikationsserie behandelten Völkern und Stämmen, so auch bei den Mordwinen ein beliebtes Mittel, den Fluß der musikalischen Melodie mit dem Metrum des Textes in Einklang zu bringen, die Einschaltung von Vokalen oder ganzen Silben in die Mitte der Textsilben (vgl. z. B. Nr. 2 der Notenbeilagen: ‚kolema‘ statt: ‚kolma‘, ‚dranešniknza‘ statt: ‚dranšniknza‘, ‚melenekonza‘ statt: ‚melnekonza‘, ‚erezen‘ statt: ‚erzen‘ oder — in Nr. 8 —: ‚kudenat‘ statt: ‚kudnat‘, ‚neškenat‘ statt: ‚nešknat‘ usw.) oder das Anhängen solcher Vokale oder Silben an das Ende der letzten Silbe (so besonders beliebt: angehängtes e, vgl. z. B. Nr. 2: ‚ere‘ statt: ‚er‘, ‚vede‘ statt: ‚ved‘, ‚varžosine‘ statt: ‚varžosin‘, ‚mone‘ statt: ‚mon‘ u. dgl.) ist, ebenso wie umgekehrt das Verschlucken einzelner Vokale oder ganzer Silben, so daß beispielsweise zwei, ja sogar drei Silben des Schriftbildes beim Singen auf einen einzigen Ton zusammengezogen werden, brauche ich hier nicht mehr näher auszuführen, da ich sowohl in meinen ‚Vorläufigen Berichten‘ über die Aufnahmen von 1916 und 1917 wie auch in den übrigen Abteilungen der einzelnen Bände der hier vorliegenden Publikationsserie alle diese Gesangspraktiken ausführlicher erörtert habe. Wenn also in den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen zwei oder mehrere Silben unter einem einzigen Melodietone stehen, so hat man stets ein derartiges Verschlucken der Silben anzunehmen.

Es ist vorhin von der Entlehnung eines russischen Volksliedes die Rede gewesen. Ich habe schon in der ersten Abteilung des ersten Bandes, bei der Besprechung der syrjänischen Ge-

sänge, auf das häufige Vorkommen von Entlehnungen aus dem russischen Volkslied oder gelegentlich sogar aus der russischen Kunstpoesie hingewiesen, sei es, daß eine russische Volksliedmelodie mit unterlegtem syrjänischem Text (der auch die direkte Übersetzung eines russischen Textes, oft aber ein ganz anderer, selbständiger, ursprünglich zu einer syrjänischen Weise erfundener Text sein kann) gesungen wird, sei es, daß der Sänger einen ihm auf irgendeine Weise zugekommenen Volks- (oder auch Kunst-)liedtext ins Syrjänische übersetzt und nun diesen neuen Gesangstext irgendeiner nächstbesten beliebigen syrjänischen Originalweise anpaßt. Ganz analog verhält es sich nun auch mit dem mordwinischen Volksgesange. Auch hier werden russische Volksliedmelodien mit einem unterlegten mordwinischen Texte als mordwinische Volkslieder gesungen: ein besonders charakteristisches Beispiel in dieser Hinsicht ist Nr. 27 der Notenbeilagen, deren Grundmotiv der Anfangstakt eines russischen Volksliedes ist, das folgendermaßen lautet:



Umgekehrt finden sich aber auch natürlich ebenso häufig Fälle, wo die Texte russischer Volks- (aber auch Kunst-)lieder ins Mordwinische übersetzt und mordwinischen Weisen unterlegt werden. Ein besonders markantes Beispiel in dieser Hinsicht ist der Text von Nr. 68 der Notenbeilagen, der die Übersetzung eines Gedichtes von Maxim Gorkij (aus dessen Dichtung ‚Nachtasyl‘) ist und dessen russischer Originaltext auch eine eigene Melodie hat:



Ebenso sind auch die Texte von Nr. 41—44, 46 und 65 der Notenbeilagen Übersetzungen russischer Originaltexte, worauf mich drei, mir im Lager Hart sehr wertvolle Dolmetscherdienste leistende, aus sehr guten Petersburger Familien stammende und vielseitig gebildete Studenten beim Niederschreiben der ihnen von den mordwinischen Sängern gegebenen russischen Übersetzung der mordwinischen Gesangstexte sofort aufmerksam machten, ebenso wie sie mir bei Nr. 68 auch Gorkij als Autor der russischen Originaldichtung nannten. Doch bilden solche Fälle von Entlehnungen wie die eben besprochenen in der Masse der mordwinischen Gesänge immerhin doch nur Ausnahmen; der weitaus überwiegende Großteil der nachfolgend in den Notenbeilagen zusammengestellten Gesänge sind auch hinsichtlich ihrer Texte echte, autochthon-mordwinische Originalweisen; die am Kopfe der Melodienotierungen angebrachten Vermerke: ‚Wiegenlied‘, ‚Mädchenlied‘, ‚Lied der Alten an Feiertagen‘, ‚Burschenlied‘ usw. verdanke ich der Angabe der betreffenden Sänger, die beim Vortrage ihrer Lieder nicht ermangelten, mich durch die Dolmetsche aufmerksam machen zu lassen, das jetzt folgende Lied sei ein Kinderlied, ein Rekrutenlied usw. Überhaupt liebten es die Gefangenen, die Anlässe, näheren Umstände, Art und Weise des Vortrages der einzelnen von ihnen mir vorgesungenen Lieder eingehender zu beschreiben, und ich verzeichnete — schon aus dem Grunde folkloristischen und ethnologischen Interesses — alle diese Angaben auf das sorgfältigste. Mit besonderer Feierlichkeit und förmlicher Andacht ließ mich Andrej Ruzmanov namentlich auf das in Nr. 10 der Notenbeilagen verzeichnete Neujahrslied ‚Kalada‘ aufmerksam machen, das er als einen Rest uralter, noch aus heidnischer Zeit stammender Gesänge seiner Vorfahren und in die urälteste Zeit des mordwinischen Stammes zurückreichend bezeichnete.

Wenden wir uns nun aber von diesen einleitenden Bemerkungen dem eigentlichen Gegenstand und Kernpunkt unserer Betrachtung: der musikwissenschaftlichen Untersuchung der in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge zu, so ergibt sich schon auf den ersten Blick, daß — zum Unterschied von den verschiedenen und mannigfaltigen Typen, die uns in den Gesängen der Wotjaken und Tscheremissen entgegentreten — die mordwinischen Gesänge mit nahezu geisttötender und ermüdender

Einförmigkeit überall und immer wieder nur einen einzigen Typus zeigen: den des Litaneienprinzips. Ein und dasselbe Motiv einiger weniger Töne wird unzählige Male zu immer neuen Textworten wiederholt. Vom musikalischen Standpunkt aus ließe sich daher von einem solchen Gesang durch die einmalige Aufzeichnung des Litaneienmotivs, aus dessen fortwährender Wiederholung sich der Gesang aufbaut, ein genügendes Bild geben; wenn ich dennoch in der vorliegenden Arbeit (wie ähnlich übrigens auch in der ersten Abteilung des ersten Bandes bei der Aufzeichnung der Syrjänengesänge) von den meisten Liedern sämtliche Verse oder wenigstens deren eine große Anzahl mit ihrer Weise gebracht habe und demgemäß ein und dasselbe Litaneienmotiv in Dutzenden von Takten immer wieder wiederholen mußte, so war der Grund dieser für den Musiker beim ersten Anblick vielleicht anscheinend überflüssigen Wiederholung und umständlichen Notierungsweise der, daß, wie die genaue Betrachtung der in den Notenbeilagen notierten Beispiele zeigt, doch in Wirklichkeit das Motiv nicht in allen Versen gleichmäßig und ganz unverändert wiederholt wird, sondern je nach dem Metrum und dem in diesem gelegentlich wechselnden Flusse der Akzente sowie dem Wechsel der betonten und unbetonten Silben rhythmisch und gelegentlich auch melodisch kleine Veränderungen erfährt, so daß, je nach der Zahl und Fülle der Silben und Worte, die in einem solchen musikalischen Litaneienvers, d. h. in einem solchen Einzelgliede der Litanei, unterzubringen sind, auch der rhythmische Bau des einzelnen Gliedes wechseln kann: nachdem die ersten Verse gleichförmig das Motiv z. B. im $\frac{4}{4}$ -Takte gebracht haben, kommt plötzlich ein Glied im $\frac{5}{4}$ - oder $\frac{6}{4}$ - oder $\frac{7}{4}$ -Takte, oder es kommen Glieder mit ganz irrationalen rhythmischen Maßen ($\frac{7}{4}$, $\frac{11}{8}$, $\frac{13}{8}$, $\frac{15}{8}$ u. dgl.), oder es können die einzelnen Glieder in ihren rhythmischen Maßen überhaupt fortwährend wechseln, so daß jedes solche Glied in einem anderen 'Takt' notiert werden muß. Eben in diesem rhythmischen Variieren, dem (allerdings in sehr bescheidenem Maße) auch ein leichtes melodisches Variieren korrespondiert, insofern einzelne Töne des Litaneienmotivs verändert werden, mehrere Tonwiederholungen durch einen einzigen längeren Ton oder umgekehrt dieser durch jene ersetzt werden können — eben darin kommt das eigentlich Musikalisch-

Schöpferische der mordwinischen musikalischen Volkspsyche zum Ausdruck. Denn trotzdem fortwährend eine und dieselbe kurze Formel einiger weniger Töne etwa in der Ausdehnung eines unserer Takte wiederholt wird, erfordert doch beim Vortrage des Gesanges die fortwährende Rücksichtnahme auf die im Metrum des Textes wechselnden Akzente, bzw. betonten Silben eine stete Anpassung der musikalischen Rhythmik und Architektonik an die Metrik des Sprachtextes und damit auch eine Anspannung der sozusagen künstlerischen Aufmerksamkeit und Potenz des Sängers. Daher lassen sich viele, ja die meisten dieser Gesänge nicht einfach dadurch wiedergeben, daß man, etwa wie ein Mathematiker irgendeine Formel niederschreibt, aus der sich der ganze weitere Verlauf, Gang und die Entwicklung des gesamten Gedankengespinstes sozusagen automatisch von selbst abwickelt, so auch das im ersten Verse einsetzende Litaneienmotiv gleichsam als die Grundformel der ganzen musikalischen Rechnung hinsehreibt; denn in den folgenden Versen oder Litaneiegliedern erfährt dieses Grundmotiv rhythmisch und bisweilen auch melodisch eine oder mehrere, gelegentlich sogar fortwährend wechselnde Veränderungen, die alle durch den wechselnden Akzentfluß des Metrums bedingt werden, so daß also jemand, der die Sprache und damit auch die richtige Betonung der Worte nicht kennt, absolut nicht imstande wäre, auf Grund der ihm bekanntgegebenen Litaneienformel des ersten Verses nun auch, durch bloß mechanisches, gleichförmiges Wiederholen dieses Motivs, die Weise zu den übrigen, im weiteren folgenden Gliedern zu liefern. So wäre es z. B. mir bei jenen Beispielen in den Notenbeilagen, bei denen ich nur zu den ersten Versen die Weise notierte und dann bei den späteren Versen die Melodienotierung abgebrochen hatte, da sich nichts Weiteres für den Musikwissenschaftler Interessantes ergab, insofern dieselbe eintönige Litaneienformel unzählige Male nahezu unverändert wiederholt wurde, direkt unmöglich, jetzt nachträglich zu den weiteren, musikalisch von mir nicht mehr aufgenommenen Versen die Melodienotierung durch Unterlegung der fortwährend wiederholten Litaneienformel unter sämtliche späteren Verse bis zum Schlusse des Textes zu ergänzen, da es bei Unkenntnis der Sprache und damit ihrer Betonungsverhältnisse einfach ausgeschlossen ist, die fortwährend

wiederholte Litaneienformel unverändert derart den einzelnen Silben des Textes zu unterlegen, daß den Gesetzen der richtigen Betonung Genüge geleistet ist.

Die Frage aber, die vom Standpunkte des vergleichenden Musikforschers die wichtigste ist und das Hauptproblem, den Kern der gesamten vorliegenden Untersuchungen inbegreift, ist natürlich die nach der entwicklungsgeschichtlichen und ethnischen Stellung des mordwinischen Gesanges, sowohl in der genetischen Reihe der musikalischen Formen der gesamten Menschheit überhaupt als auch in der der finnisch-ugrischen Völker im speziellen. Wenden wir uns zunächst dem zweiten Teil der Fragestellung zu, so können wir folgendes feststellen: unter sämtlichen in den verschiedenen Abteilungen dieses ersten Bandes untersuchten Gesängen finnisch-ugrischer Völker repräsentieren die der Syrjänen und Mordwinen am reinsten, ausschließlichen und prägnantesten den uraltertümlichen Litaneientypus. Während bei den Wotjaken offenbar unter dem Einflusse des Gesanges der benachbarten oder mit ihnen vermischten Tataren neben dem Litaneientypus auch der tatarische Maqamtypus eine bedeutende Rolle spielt, im Tscheremissengesange den Litaneientypus immer mehr zurückdrängt und überwuchert und schließlich in dem Gesange der auch sonst total turkisierten Tschuwaschen überhaupt nur das einzige, alleinige und ausschließlich herrschende musikalische Konstruktionsprinzip darstellt, sind die Mordwinen und Syrjänen die einzigen unter den finnisch-ugrischen Stämmen, die einzig und allein das Litaneienprinzip als musikalisches Konstruktionsprinzip kennen. Erinnerung man sich nun, daß auch in den ältesten estnischen Gesängen (so z. B. im Kalewipoeg) genau derselbe musikalisch-architektonische Typus herrscht wie in den syrjänischen und mordwinischen Gesängen (nämlich die ganz oder nahezu ganz unveränderte gleichförmige Wiederholung einer und derselben kurzen eintönigen Litaneienformel einiger weniger Töne), so wird man, wie mir scheint, wohl nicht irregehen, wenn man diesen uraltertümlichen primitiven Litaneientypus als den ältesten, offenbar autochthonen Typus des Gesanges der finnisch-ugrischen Völker ansieht. Ich möchte, um mich nicht zu wiederholen, auf die Ausführungen in meinem ‚Vorläufigen Bericht ... 1917‘ (Wien 1918), p. 45 ff., hinweisen, in denen ich alle diese

Verhältnisse und ethnischen Schichtungen im Gesange der finnisch-ugrischen Völker ausführlich besprochen habe, so daß ich mich hier damit begnügen kann, darauf zu verweisen. Um nur die dort bereits gewonnenen Resultate ganz kurz zusammenzufassen, ergibt sich also folgendes: im Gesange der Mordwinen und Syrjänen lebt unter allen finnisch-ugrischen Völkern am reinsten, unverfälschtesten und getreuesten konserviert das uraltertümliche, archaische Prinzip der Litanei fort, wie es auch, wie schon erwähnt, in den ältesten estnischen Gesängen (vgl. den vorhin erwähnten ‚Vorläufigen Bericht‘, p. 12 und 50) und ähnlich übrigens auch in den ältesten uns erhaltenen ungarischen Gesängen (geistlichen und weltlichen Volksliedern aus dem 16. und 17. Jahrhundert), die mir zu Gesichte gekommen sind, zutage tritt, wogegen in den Gesängen der Wotjaken, Tscheremissen, und Tschuwaschen eine der Reihenfolge dieser Aufzählung korrespondierend stets zunehmende Vermengung mit dem turktatarischen Maqam, bzw. Überwucherung und Verdrängung des Litaneiprinzip durch das Maqamprinzip zu beobachten ist. Mit der Konstatierung dieser entwicklungsgeschichtlichen Stellung der mordwinischen Gesänge innerhalb der übrigen finnisch-ugrischen Völker ist auch schon der erste Teil unserer oben aufgeworfenen Frage: nämlich die Frage nach der Stellung des mordwinischen Gesanges im Kontinuum der Entwicklungsreihe der musikalischen Formen der gesamten Menschheit überhaupt beantwortet: der Formentypus des Mordwinengesanges steht ebenso wie der des Syrjänenengesanges an jener Stelle der genetischen Formenreihe, die durch den Namen ‚Litaneiprinzip‘ gekennzeichnet wird, repräsentiert also eine relativ frühe und archaische Entwicklungsstufe, die in analoger Weise auch durch gleichartige musikalische Gebilde bei einigen musikalisch-entwicklungsgeschichtlich tiefer (als die Georgier und Mingrelier) stehenden Kaukasusvölkern, so den Karthliern, Phäven, Svanen, Thuschen u. dgl., in der europäischen Musikgeschichte durch zahllose, dem frühen Mittelalter angehörige melische Gebilde des Gregorianischen Chorals, bei den altamerikanischen Kulturvölkern im Gesange der Peruaner usw. repräsentiert wird; die sogenannten ‚Rufe‘ im mittelalterlichen geistlichen Volksliede sind ebensolche Weiterbildungen aus und auf der Basis des Litaneiprinzip heraus, wie uns heute noch in kroatischen,

dalmatinischen, überhaupt südslawischen Volksgesängen derselbe musikalische Typus begegnet, der dadurch gekennzeichnet ist, daß in überaus eintöniger Weise ein und dasselbe Motiv einiger weniger Töne unzählige Male zu Hunderten, ja Tausenden von Textstrophen stunden-, ja ganze Nächte lang ewig wiederholt wird (vgl. meine Abhandlung „Volkslieder in Lussingrande“, Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft, 4. Jahrgang, 1903, p. 609).

Was nun die tonalen, melodischen und rhythmischen Kriterien der mordwinischen Gesänge anbelangt, so kann ich mich hier um so kürzer fassen, als im Anhange: „Mordwinische Lieder aus dem Buche A. Šachmatov: Mordovskij etnografičeskij Sbornik (St. Petersburg 1910)“ eine überaus liebevoll und sorgfältig gearbeitete, ebenso übersichtliche und weitblickende als eingehende Detailstudie dieser Kriterien folgt, die ich der gütigen Mitteilung Sr. Durchlaucht Fürsten o. ö. Universitätsprofessors Dr. Nikolai Trubetzkoy verdanke. Ich gestatte mir, dem hochverehrten Gelehrten an dieser Stelle für seine so überaus große Liebenswürdigkeit und intensive, tatkräftige Teilnahme an meinen in dieser Publikationsserie veröffentlichten Studien und Aufnahmen von Gesängen finnisch-ugrischer, turk-tatarischer und Kaukasusvölker meinen wärmsten und herzlichsten Dank zum Ausdruck zu bringen. Die von ihm freundlichst für mich aus dem Werke Šachmatovs exzerpierten mordwinischen Gesänge (bzw. deren Litaneienformeln) wurden zum Zwecke der Vergleichung mit meinen Aufnahmen und der Ergänzung derselben im Anhange beigelegt. Was also die Formenanalyse der von Šachmatov veröffentlichten mordwinischen Gesänge anbelangt, kann ich mich damit begnügen, auf die im Anhange folgenden, überaus gewissenhaften, weitblickenden und wertvollen Ausführungen Sr. Durchlaucht Fürsten Trubetzkoy's hinzuweisen. Mit Hinblick darauf kann ich mich bei der Analyse der von mir aufgenommenen Gesänge um so kürzer fassen. Was zunächst den Tonschatz anbelangt, so bewegen sich von den 72 in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen (72, weil Nr. 41 mit seiner nicht separat numerierten Variante doppelt zählt) 6, d. i. 8%, innerhalb des Umfanges einer Terz (nämlich Nr. 51, 59, 63, 64, 67 und 69), 18 (nämlich Nr. 10, 15, 36, 42, 43, 49, 50, 54, 56—58, 60, 62, 65, 66, 68, 70 und 71), d. i. also 25%, inner-

halb des Umfanges einer Quarte, 28, d. i. 39% (nämlich Nr. 1, 4, 5, 11, 12, 16—18, 21, 25, 26, 29, 34, 35, 37—41, 44—48, 52, 53, 55 und 61), innerhalb eines Quintenumfanges, 12, d. i. 17% (nämlich Nr. 2, 8, 13, 14, 19, 23, 28, 30—33 und Variante zu Nr. 41), innerhalb eines Sextenumfanges, 5, d. i. 6·9% (nämlich Nr. 3, 7, 9, 22 und 24), innerhalb eines Septimumfanges und 3, d. i. 4·1% (nämlich Nr. 6, 20 und 27), innerhalb eines Oktavenumfanges. Es ergibt sich also: der am häufigsten in Anspruch genommene Umfang ist der der Quinte (mit 39%), dann folgen in stufenweiser Abnahme: die Quarte (mit 25%), die Sext (mit 17%), die Terz (mit 8%), die Septime (mit 6·9%) und zuletzt die Oktave (mit 4·1%). Dabei ist aber zu bemerken, daß nur die wenigsten der in diesen Prozentzahlen inbegriffenen Gesänge den für sie verzeichneten Tonumfang während der ganzen Dauer des Gesanges in Anspruch nehmen: gewöhnlich wird der Gesang mit einer Einleitungsformel eröffnet, die der Entwicklung und Aufrollung der eigentlichen Litaneienformel vorangeht und einen größeren Tonumfang als diese hat; mit dem Eintritte der gleichsam automatisch abgeleiteten Litaneienformel selbst wird dann der Tonumfang bedeutend restringiert, so daß, gegenüber den einleitenden Gliedern, die z. B. den Umfang einer Quinte in Anspruch nehmen, die eigentliche Litaneienformel sich mit einem bloßen Quarten- oder gar nur Terzenumfang begnügen kann. In der vorstehenden prozentuellen tabellarischen Zusammenstellung ist diese Umfangsreduktion der eigentlichen Litaneienformel nicht berücksichtigt, sondern der Tonumfang, den der gesamte Gesang (also mit der Einleitungsformel) in Anspruch nimmt; wäre bei der vorstehenden Tabelle nur der Umfang der eigentlichen Litaneienformel in Betracht gezogen worden, dann wären manche der in die höheren Kategorien eines größeren Tonumfanges eingereihten Gesänge in eine niederere, d. h. in eine solche von Gesängen mit einem geringeren Tonumfange, einzustellen gewesen; vgl. z. B. Nr. 6, wo nur die Einleitungsformel den Umfang einer Oktave in Anspruch nimmt ($c' - c''$), die eigentliche Litaneienformel dagegen bloß innerhalb einer Quinte sich bewegt: $c' - g'$, oder Nr. 7 und Nr. 9, wo nur die Einleitungsformeln den Umfang einer Septime haben: $d' - c''$, alle weiteren Glieder aber (die eigentliche Litaneienformel) sich innerhalb der Quinte

$d'-a'$ bewegen, oder Nr. 52, wo in gleicher Weise in der Einleitung der Quintenumfang $e'-h'$ auftritt, während die eigentliche Litaneienformel nur den Umfang der kleinen Terz $e'-g'$ in Anspruch nimmt; analog Nr. 55 (Einleitung: Umfang $f'-c''$, Litaneienformel: Umfang $f''-b$), Nr. 57 (Einleitung: Umfang $f''-b'$, Litanei: Umfang $f'-g'$), Nr. 59 (Einleitung: Umfang $f''-a'$, Litanei: Umfang $f'-g'$), Nr. 66 (Einleitung: Umfang $g'-c''$, Litanei: Umfang $g'-h'$) usw. Für die Litaneienformel ist charakteristisch, daß die Tonstufen, auf welchen sich das Melos hin und her bewegt, fast immer um einen fortwährend wiederholten Mittelton liegen, dessen nächste Nachbartöne sie sind; die typischen ‚Perihelesen‘ und ‚Circumvolutionen‘, wie der Terminus technicus des Gregorianischen Chorals für diese Tonfiguren lautet und wie sie für die primitive und archaische Musik so überaus charakteristisch sind, spielen auch in diesen Gesängen eine überaus große Rolle (vgl. z. B. als besonders charakteristische Beispiele Nr. 5, 24, 26, 41, 51, 52, 57—59, 65—67, 69 usw. der Notenbeilagen). Was die Tonalität anbelangt, so ist auf den ersten Blick hin im großen und ganzen keine irgendwie bedeutendere und nennenswerte Abweichung von unserem Dur- und Mollsystem zu bemerken: die Polarität von Tonika und Dominante, wie sie für unser Tonsystem als wesentliches Merkmal zu verzeichnen ist, schimmert in vielen dieser Gesänge mehr oder minder deutlich durch. Nur ganz ausnahmsweise finden sich Tongruppierungen, die nach unserem tonalen Empfinden unbefriedigend sind und den Charakter einer für uns fremdartigen Tonalität haben; in der in den Notenbeilagen verzeichneten Sammlung sind es eigentlich nur die Nummern 21, 46 und 49, die eine von der unseren abweichende Tonalität aufweisen, nämlich — mit ihrer Tonreihe $e'-b'$, bzw. $es'-a'$ und $f'-h'$ — eine Tonleiter repräsentieren, die der altgriechisch mixolydischen entspricht. Freilich: sieht man aber näher hinzu, so stellen sich die Verhältnisse doch nicht so einfach, als es auf den ersten Blick hin den Anschein hat. Von den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen sind es nämlich nur eine relative Minderheit, die einen nach den Anforderungen unseres europäischen tonalen Empfindens absolut einwandfreien, unzweifelhaften Dur-, resp. Mollcharakter, d. h. also die für unsere Dur- oder Mollempfindung unentbehrliche Voraussetzung

dieser Tonalität: eine ausgesprochene Tonika und Dominante nebst Leitton, aufweisen. In diesem Sinne sind als absolut einwandfreie Durmelodien zu bezeichnen: Nr. 10, (13), 17, 30, 53—55, (57), 58, 59, 61, (63, 64), 66—68, (69), 70 und 71, als reine Mollmelodien: Nr. 12, (16, 18, 25, 26, 27), 29, 34, (40 und Variante zu 41), 48, 51, 52 und 65, wobei jedoch noch zu bemerken ist, daß die Gesänge, deren Nummern hier in Klammern gesetzt wurden, sich durchwegs auf Tonstufen aufbauen, die ebensogut dem anhemitonisch-pentatonischen System zugerechnet werden könnten, insofern die skalenmäßige Zusammenstellung der in ihnen vorkommenden Töne die anhemitonisch-pentatonische Skala ergibt. (Bekanntlich ist der Eindruck der anhemitonisch-pentatonischen Skala auf unser musikalisches Ohr der einer Durtonleiter, der nur die Quarte und Septime, der Leitton, fehlen.) Wenn die eben erwähnten Gesänge hier unserem Dur-, bzw. Mollsystem zugerechnet wurden, so geschah dies aus dem Grunde, weil hier die für dieses charakteristischen Kriterien: das prägnante, scharfe und energische Hervortreten eines Grundtones als Tonika und seiner Quinte als Dominante, so augenfällig sind, daß eben der Eindruck des Dur-, bzw. Mollcharakters im Sinne unseres Tonsystems über den des anhemitonisch-pentatonischen Systems in weitaus den meisten Fällen entschieden überwiegt. Ganz anders dagegen verhält es sich mit den unter Nr. 1—11, (13), 14, 15, (18), 19, 20, 22—24, 28, 31—33, 35—39, (40), 41—45, 47, 50, 56, (57), 60, 62, (63, 64) und (69) verzeichneten Gesängen. Nicht bloß, daß in allen diesen nur Tonstufen vorkommen, die — skalenmäßig geordnet — die anhemitonisch-pentatonische Skala ergeben; mehr als das: in manchen von ihnen — so z. B. in Nr. 5—9, 11, 14, 19, 22—24, 35—39, 44, 45, 47, 50, 54, 60, 62 u. a. fehlt die Tonika in unserem Sinne, wenngleich das Polaritätsverhältnis von Tonika (bzw. deren oberer Oktave) und Quinte (also unserer Dominante entsprechend) sehr deutlich hervortritt (wie dies ja auch sonst im anhemitonisch-pentatonischen System stets der Fall ist, so daß eben dadurch für uns Europäer jener schon vorhin erwähnte Eindruck des Durcharakters dieser Skala zustande kommt). Man kann also bei allen diesen letztangeführten Gesängen von einer anhemitonisch-pentatonischen Skala sprechen. (Dabei muß man aber von Nr. 27 absehen, dessen Melos schein-







bar ebenfalls auf der anhemitonisch-pentatonischen Skala aufgebaut ist; indessen ist dies nur scheinbar der Fall, denn in Wirklichkeit ist dieses Motiv, wie bereits oben erwähnt, einem russischen Volkslied entlehnt, dessen zwei erste Takte es bildet, und nur zufälligerweise enthalten diese beiden ersten Takte, die hier im Mordwinengesange als Litaneienmotiv verwendet worden sind, bloß Stufen, die ausschließlich der anhemitonisch-pentatonischen Skala eigen sind; gleich die folgenden, in der mordwinischen Litaneienformel nicht mehr verwendeten Töne des weiteren Verlaufes der russischen Melodie benutzen Tonstufen, die nicht mehr in die anhemitonisch-pentatonische Skala hineinpassen, sondern unserer regulären Durskala angehören. Man kann also bei diesem Beispiele nicht mehr von anhemitonischer Pentatonik sprechen. Weiters sind die Gesänge, deren Nummern in Klammern gesetzt sind, hinsichtlich ihres anhemitonisch-pentatonischen Charakters insofern zweifelhaft, als sie ebensowohl im Sinne der anhemitonischen Pentatonik als in dem unseres regulären Dur, bzw. Moll gedeutet werden können. So kommen z. B. die Tonstufen der Gesänge Nr. 13, 57, 63, 64 und 69 ebenso in der anhemitonisch-pentatonischen Skala wie in unserer Dur-Tonleiter vor, ähnlich wie die der Gesänge Nr. 18, 27 und 40 in unserer Mollskala. Man muß daher diese Gesänge von der Gruppe der ganz reinen anhemitonisch-pentatonischen Gesänge als zweifelhaft absondern.) Fassen wir also die Ergebnisse dieser Betrachtung des Tonsystems zahlenmäßig und tabellarisch zusammen, so ergibt sich: 43 (oder nach Abzug der soeben besprochenen zweifelhaften Gesänge) 35, d. i. also $48\frac{6}{10}\%$ sämtlicher in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge sind anhemitonisch-pentatonisch, 20, d. i. $27\frac{8}{10}\%$, Gesänge in Dur, weiters 14, d. i. $19\frac{4}{10}\%$, in Moll, und 3, d. i. $4\frac{2}{10}\%$, in den antiken, bzw. Kirchentonarten entsprechenden Tonleitern aufgebaut (wobei noch zu bemerken ist, daß die in dieser letzterwähnten Kategorie von drei Gesängen den Tritonus bildenden Stufen $e' - b'$, bzw. $es' - a'$ und $f' - h'$ ihre Entstehung möglicherweise auch nur einer unreinen Intonation des Sängers — b' statt richtig: h' , es' statt richtig: e' , h' statt richtig: b' — zu verdanken haben mögen, so daß also diese Gesänge dann überhaupt aus ihrer Sonderstellung ausgeschieden und den Dur-, bzw. Mollgesängen zuzurechnen wären).

Faßt man die Dur- und Mollgesänge als einem einzigen, nämlich unserem europäischen, Tonsystem zugehörig, in eine einzige Gruppe zusammen, so stehen also unter den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen 43 (bzw. 35) anhemitonisch-pentatonischen Gesängen 34 (bzw. nach Abzug der möglicherweise anhemitonisch-pentatonischen 26) unseres Dur- und Mollsystems gegenüber, so daß wir bei der an erster Stelle angeführten Zählung gegenüber 59·7% anhemitonisch-pentatonischer Gesänge 36% des Dur- und Mollsystems, bei der an zweiter Stelle angeführten Zählung gegenüber 48·6% anhemitonisch-pentatonischer Gesänge 47·2% des Dur- und Mollsystems im mordwinischen Gesange vertreten finden. Rechnet man die drei scheinbar mixolydischen Gesänge — bei der Annahme, ihre Tritonusstufen seien nur durch unreine Intonation des Sängers entstanden — den Dur-, bzw. Mollgesängen hinzu, so erhielten wir dann zwei Moll- und einen Durgesang mehr, also statt 20 21 Dur- und statt 14 16 Mollgesänge, in Summa also statt 34 (resp. nach Abzug der möglicherweise anhemitonisch-pentatonischen Gesänge 26) 37, bzw. 29, d. h.: statt, wie oben berechnet, 47·2%, bzw. 36% nunmehr 51·4%, bzw. 40·3%. Wie dieses Vorkommen des anhemitonisch-pentatonischen Systems im Mordwinengesange zu erklären sein mag: ob es autochthon ist oder auf Beeinflussung durch die tatarischen Gesänge zurückgehen mag (wogegen aber wieder die Tatsache spricht, daß in diesem Falle — ganz so, wie dies bei den Wotjaken, Tschere-missen und vor allem den Tschuwaschen geschehen ist — auch das tatarische musikalisch-architektonische Konstruktionsprinzip: die Maqamtechnik, übernommen worden wäre und das Litaneienprinzip wenigstens teilweise zurückgedrängt oder ganz verdrängt hätte, wogegen dies — wie aus den vorstehenden Ausführungen ersichtlich — bei den Mordwinen ganz und gar nicht der Fall ist), diesen ganzen Komplex von Fragen also bin ich auf Grund des mir vorliegenden und hier veröffentlichten Materials zu erklären nicht in der Lage; hoffen wir, daß es der vergleichenden Musikwissenschaft in der Zukunft gelingen möge, dieses Dunkel aufzuhellen!

Was das Melos anbelangt, so bewegt sich dieses, wie schon vorhin erwähnt, auf einigen wenigen Tönen innerhalb des vorhin erwähnten Umfangs hin und her, wobei — ähnlich

wie in der primitiven und archaischen Musik — die um einen fortwährend wiederholten Mittelton herum liegenden Tonstufen bevorzugt werden, so daß die aus jener wohlbekannten, schon vorhin erwähnten periheletischen und circumvolvierenden Figuren entstehen; doch finden sich auch Gesänge, deren Melopöie sich auf weiter auseinander liegenden Tonstufen, z. B. innerhalb des Umfanges einer Septime oder Oktave, bewegt (vgl. Nr. 3, 6, 7, 9, 20, 22, 24, 27 usw. der Notenbeilagen); bei solchen mit weiter auseinander liegenden Tonstufen tritt gewöhnlich das Polaritätsverhältnis von Tonika (bzw. deren oberer Oktave) und Dominante besonders deutlich hervor.

Was schließlich die Rhythmik der mordwinischen Gesänge anbelangt, so sind von den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen vier (nämlich Nr. 24, 28, 52 und 66), d. i. also $5\cdot6\%$, vom Anfang bis zum Ende im reinen $\frac{3}{4}$ -Takte gehalten, 23, d. i. also $31\cdot9\%$ (nämlich Nr. 2, 4, 6, 10, 12, 17, 22, 27, 30—33, 36, 37, 45, 47—49, 57, 61, 69, 70 und die Variante zu Nr. 41), im reinen $\frac{4}{4}$ -Takte, einer, also $1\cdot3\%$ (nämlich Nr. 21), im reinen $\frac{5}{4}$ -Takte, vier, d. i. also $5\cdot6\%$ (nämlich Nr. 1, 16, 53 und 62), im reinen $\frac{6}{4}$ -, bzw. $\frac{6}{8}$ -Takte und 40, d. i. also $55\cdot6\%$ (nämlich Nr. 3, 5, 7—9, 11, 13—15, 18—20, 23, 25, 26, 29, 34, 35, 38—44, 46, 50, 51, 54—56, 58—60, 63—65, 67, 68 und 71), in gemischten Taktarten ($\frac{5}{4} + \frac{6}{4}$, $\frac{5}{4} + \frac{3}{4}$, $\frac{4}{4} + \frac{5}{4}$ u. dgl., oder alle diese eben angeführten Taktarten mit irrationalen Taktzahlen wie z. B. $\frac{7}{4}$, $\frac{11}{8}$, $\frac{13}{8}$ u. dgl. kombiniert und fortwährend wechselnd). Ordnen wir diese eben angeführten Zahlen nach der Höhe des Prozentsatzes, so ergibt sich also: an erster Stelle stehen die gemischttaktigen Gesänge (mit $55\cdot6\%$), ihnen folgt dann als nächstbevorzugte Taktart der $\frac{4}{4}$ -Takt (mit $31\cdot9\%$), dann folgen der $\frac{3}{4}$ - und $\frac{6}{4}$ -, bzw. $\frac{6}{8}$ -Takt mit je $5\cdot6\%$ und zuletzt der reine $\frac{5}{4}$ -Takt mit $1\cdot3\%$. Aber auch hier, bei der tabellarischen Zusammenstellung der Prozentsätze der verschiedenen Taktarten, gilt genau dasselbe wie vorhin von der analogen Tabelle der Prozentsätze des Tonumfanges: häufig gehen der eigentlichen Litaneienformel einige (oder wenigstens ein, zwei) einleitende Takte voran, die meist noch nicht den der eigentlichen Litaneienformel eigentümlichen Rhythmus zeigen, sondern einen ganz anderen, z. B. gemischttaktigen, und mit dem Augenblicke, wo dann die eigentliche Litanei selbst ein-

setzt, tritt auch ein anderer Rhythmus ein, der dann meist oder wenigstens häufig ganz oder nahezu unverändert bis zum Schlusse beibehalten wird. Wollte man also in der vorstehend gegebenen tabellarischen Zusammenstellung der Festsetzung der Prozentsätze der einzelnen verwendeten Taktarten nur den Rhythmus der eigentlichen Litaneienformeln selbst zugrunde legen, dann sänke die Anzahl der gemischttaktigen Gesänge auf eine bedeutend niederere Zahl herab und dafür stiege die der reinen $\frac{3}{4}$ -, $\frac{4}{4}$ -, $\frac{5}{4}$ - und $\frac{6}{4}$ -, bzw. $\frac{6}{8}$ -taktigen um einen beträchtlichen Prozentsatz. Im großen und ganzen kann man sagen, daß in den mordwinischen Gesängen die zweiteilige Gliederung ($\frac{2}{4}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{6}{4}$ usw.) weitaus überwiegt, auch bei jenen Gesängen, die den zweizahligen in den dreizahligen Rhythmus ($\frac{6}{4}$, $\frac{6}{8}$) eingegliedert zeigen, d. h. also: die im $\frac{6}{4}$ - oder $\frac{6}{8}$ -Takt notierten Gesänge sind nicht etwa nach der Dreizahl unterzuteilen (also: , bzw. , sondern stets nach der Zweizahl, also: , bzw. . Auch bei den irrationalen Rhythmen ($\frac{5}{4}$, $\frac{7}{4}$ u. dgl.) erfolgt die Gliederung stets nach der Zweizahl, so daß das 5., bzw. 7., 11. usw. Viertel (oder Achtel) dann als überzählige rhythmische Einheit hinzutritt. Auch die in den Notenbeilagen vorkommende Bezeichnung $\frac{9}{8}$ ist nicht etwa im Sinne unserer Rhythmik, also als  zu lesen, sondern hat — ganz wie die ihr unmittelbar vorangehenden zweiteilig gegliederten Litaneienverse — eine zweiteilige Gliederung, ist also so zu lesen (und natürlich auch zu singen): . Daß solche Gliederungen nach irrationalen Taktgruppen namentlich häufig dann eintreten, wenn der Sänger beim Vortrage seines Gesanges den Text oder die Weise nicht mehr genau in Erinnerung hatte und oft erst während des Singens beide einander anzupassen suchte, gilt, wie für die in den übrigen Abteilungen dieses Bandes besprochenen finnisch-ugrischen Völker (so die Wotjaken, Syrjänen und Tscheremissen), auch für die Mordwinen und braucht hier wohl nicht mehr weiter ausgeführt zu werden.

Eine Frage, die sich vor allem dem Anthropologen und Ethnographen schon längst während der Lektüre der vorliegenden Untersuchung aufgedrängt haben wird, ist bisher noch nicht erörtert worden, nämlich die, ob sich musikalisch-morphologisch ein Unterschied zwischen den Gesängen der beiden

Hauptstämme der Mordwinen, den Mokša- und Ersä-Mordwinen, bemerkbar mache. Vergleicht man also auf diesen Gesichtspunkt hin die in den Notenbeilagen verzeichneten, von Mokša-Mordwinen stammenden Gesänge (d. i. also sämtliche von Andrej Ruzmanov gesungenen Lieder, Nr. 1—12 und 14—24 sowie Nr. 70 und 71) mit sämtlichen übrigen, durchwegs nur von Ersä-Mordwinen vorgetragenen, so läßt sich weder hinsichtlich der Tonalität noch des Melos noch des Rhythmus auch nur der leiseste Unterschied konstatieren: hier wie dort der gleiche Ton-schatz und Tonumfang, die gleichen vorhin besprochenen Tonalitäts-verhältnisse, die gleiche Verwendung von Rhythmen und die gleiche musikalische Architektur, kurz: wenn nicht aus den sprachlichen Eigentümlichkeiten die Provenienz aus dem Munde von Mokša-, bzw. Ersä-Mordwinen zu konstatieren wäre, in musikalischer Hinsicht wäre ein derartiger Unterschied nicht nachzuweisen. Wie und woraus bei dem in den Notenbeilagen letztangeführten Sänger, Michail Nikiforov Plotin (Nr. 69—71), das Vorkommen mokšascher Spracheigentümlichkeiten zu erklären sein mag, bin ich nicht imstande, aufzuhellen; er selbst bezeichnete sich bei der Angabe seines eingangs dieser Ab-handlung vermerkten Nationales mit aller Bestimmtheit als Ersä-Mordwine.

Am Schlusse dieser Betrachtungen obliegt mir nunmehr nur noch die angenehme Pflicht, allen jenen Gelehrten, deren freundlicher Mitarbeiterschaft das Zustandekommen dieser zweiten Abteilung des ersten Bandes zu verdanken ist, meinen wärmsten und herzlichsten Dank zum Ausdrucke zu bringen. An erster Stelle muß ich hier Sr. Durchlaucht Fürsten o. ö. Universitätsprofessors Dr. Nikolai Trubetzkoy dankbarst gedenken, der nicht nur die große Güte und Liebenswürdigkeit hatte, sämtliche in dem vorliegenden Bande vorkommenden russischen Personennamen in Hinsicht auf ihre richtige Schreibweise zu korrigieren, sondern mir auch in liebenswürdigster Weise die im Anhange zusammengestellten Melodien mordwinischer Gesänge aus Šachmatovs Sammlung samt seinen eigenen, sich daranknüpfenden, höchst liebevoll, sorgfältig und gewissenhaft angestellten, wertvollen Beobachtungen und Bemerkungen zur Verfügung zu stellen. Der russischen Akademie der Wissenschaften in Leningrad, und zwar speziell

deren ‚akademischer Kommission zum Studium der ethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung Rußlands‘, verdanke ich die Feststellung der richtigen Schreibweise der in den Nationalien der einzelnen Sänger vorkommenden russischen Ortsnamen. Herr Professor Dr. Ernst Lewy in Berlin unterzog sich der Mühe, die von mir an Ort und Stelle in den eingangs erwähnten Kriegsgefangenenlagern bei Aufzeichnung der Melodien der Gesänge gesammelten Niederschriften der mordwinischen Originaltexte von der Hand des Schreibens kundiger Mordwinen nebst den von den russischen Dolmetschen gelieferten russischen Übersetzungen dieser Gesänge nach der in der finnisch-ugrischen Sprachwissenschaft gebräuchlichen Transkriptionsweise zu transkribieren und zu übersetzen. Wenn ich schließlich noch meinen lieben, altbewährten und allzeit getreuen phonogrammtechnischen Mitarbeiter, Herrn Regierungsrat Dr. Leo Hajek, Leiter des Phonogrammarchivs der Akademie der Wissenschaften in Wien, nenne, der — abgesehen von der seinerzeitigen phonographischen Aufnahme der von mir hiez u ausgewählten mordwinischen Gesänge im Lager Hart bei Amstetten in Niederösterreich — auch so freundlich war, mir bei der genauen metronomischen Feststellung der Tempi der einzelnen Gesänge in uneigennützigster Weise und unter Aufopferung seiner wenigen und daher um so kostbareren freien Stunden behilflich zu sein, so glaube ich, alle Gelehrten genannt zu haben, denen ich für ihre freundliche Mithilfe am Zustandekommen dieses Bandes zu Dank verpflichtet bin. Sie alle bitte ich daher, an dieser Stelle noch einmal schriftlich den Ausdruck meines wärmsten und besten Dankes entgegennehmen zu wollen, so wie ich dies mündlich dem erst- und dem letztgenannten Herrn gegenüber bereits getan habe.

Mordwinische Gesänge

Andrej Ruzmanov

1. M. M. $\text{♩} = 84$ 2. M. M. $\text{♩} = 102$ 

3. M. M. ♩ = 102

i - va - nen do - ma - nes, a - vte ma - storon lo - mu - nes, do - ma sed -

- pe - sa š - kaj - no - nc de - de - na - nc ke - l pe - sa, do - ma ki - ar - go - sa

š - kaj - no - nc, de - de - na - nc kar - ga - so, do - ma, naj - a - var - di, š - kaj - no - nc de - de -

na - nc pen - ja - cej. ton mes naj mak - so - maj tem - ri - kov pi -

ne, - ba - jur - ne, pi - ne ba - ir - ti, vaj (son) kol - ma i - re - ven ša - viz. -

- vke - net ša - ve - ze es - pi - ren bon - do - iks, a - zy - ze. om - by - ti ša - vy - ze

ba - šan pra - sto pr - ka, a - ze - ze. o - mo - n se - vo - man ša - va ba - ne - ti

ka - ja - man, pa - ra - sta se vo - man a - la - šas kar - ti ko - ju - man.

4. M. M. ♩ = 96

lo - van fro - lu - nes ve - re - pe - sa av - kir - di. kar - ste ..

no - zn av - kel - gi. son in - cig kil - gi ma - zi dro - len a - lo - nat.

5. M. M. ♩ = 102

tu - jan, de - den - ci, o - si - ks tu - jan, av - sa - jan. mon in - zek u - žel

š - u - čem ka - sun va - sta - ze. eš - du va - sta - dan; u - žel de - de - zen, pe - sen



 sun-da-kac. oj - da sundaksta; u-žel sti-ren ma-zy rucetne.

 oj - da ru-ca-da; u-žel sti-ren ma-zy lennatne len-ta-da vaj; u-žel

 i - va-nan ma-zy va-se-nes, ve-lesa šna-mo so-ra-nes,

 ro - ba-to-toš-čaj a - le - nes, pek ra-zum-na so-ra-nes.

6. M. M. ♩ = 102



 vaj de-de-nej, a-va-nej, ko-dn ti-jan, kov molan? ko-da ti-jan kov molan?

 pe-ke-ne-ze se-re-di, pe-ke-ne-ze se-re-di. se-di-ne-ze ma-ra-sy,

 se-di-ne-ze ma-ra-sy. korks e-zem-da at-ga-ne pamanžada ver-ge-ne.

7. M. M. ♩ = 102



 an-dre-in ma-res ka-lu - da ba-nes, ka-lad jak-sar-gn sta-dn

 tat-manes, mariku a-var-di ve-re pe-na-sa, ve-re pe-na-sa, ma-zy

 lu - ga-sa, ma-zy lu - ga-sa. kar-de - ne - na sa, tar-fa-ven

 in-ge-tja, i-vanon kar-ga-sa, „vai, se - vik-su-lat, i-van, se-vonitčai, ka-

 dy-ksu-lat, i-van, ku-da-mak!“, an-sev-te, ma-re ka-lu - da ba-ne“

8.

M. M. ♩ = 120

vasce tonafnes ar-to-man vor fa-nes šockn sa-la-ma (ej);
 šockēnat sal-sekšnes ar-to-man vor fa-nes, kudeinat putnakšes.
 to-sa to-naf-fnes ar-to-man vor fa-nes pulfken sa-la-ma (ej);
 pulfkat salsekšnes, kapunat putnekšs. to-sa tonafnes artoman vor funes
 neškn grē-ba-ma, neš-kēnat salsekšns, me tu jurenekšs.

9. Wiegenlied

M. M. ♩ = 90

vut tu - tu u ba-la bal-bal - civ id-nez-lut oj-du,
 ton a - zy - ta - ka, ki - tu - let - ne te - ret - ne, mon a -
 ie - ne - ze ul - ce nul - ki so - rat - ne. mon te - re - ne - ja su - ka
 zenkan mufjunes. oj-da zenkan mul - ja - nes kol - ma kofjan po - le - nēs.

10. Kalada (Altheidnisches Neujahrslied)

M. M. ♩ = 100

ku-la-du ku-la-du. šča-ku-ku-nej pe-ra-ka, maksuote-rat pe-ra-ka,
 so-ra-ne-ce ša-če-za, lov-ou kur-gate-ja-ku-za, kuvas paret ku-ko-za.
 es-li maksut pe-ru-ka so-ra-ne-ce ša-če-za kulomoztrence u-le-za.

11.

M. M. ♩ = 108

mi-ko-lekan ta-tis (ne), tu-tu-rit va-nes, tu-tun-di
 lu-des, tu-tu, lem neske, grisanidi la-des, grishui ši - nes-ke.
 ta-tu-ne u-dy pif kučka-na-so pif kučka-na-sa pi-čen-u-tom-sa,
 pi-čen u - tom-sa kuz-čez-mě lank-sa; mez - nud a - lyn-za,
 ta-tun pra-lu-za. mazac skwfnisi u-tomě kengš langs, stuka sie-redne.
 stir u-ma-ne-zut, a-da mol-tu-mu sa-lo-ven ši-ri, mu-zy kej ko-renc.
 kemnin tur-gasask, nen kodii-sask, šlasask, nar-dusask, nen u-ra-dusok

12.

M. M. ♩ = 102

to-tu-fi-len fo-manes, oš-sa ruzan siorune; oš-sa ruzan soranes,
 bodecej jakovku; bodecejn jakwfskes, pisardenga or-ž-ne; pisardenga
 or-ž-nes, bajardlynga lučunes, formi ušči ulca-sa mirskoi kabuk-ingelja,
 son ščw-karaw, u-ra-daw, drugai po-le lunksan-za, drugai po-le lunksan-za.
 moroj, garōdzis kecanza; moksēn morut morsikšnij, odn ervenut jorsikšnij.

Stjepan Kavajev

13. (Lied eines Leibeigenen auf seine erzwungene Heirat)

M. M. ♩ = 102

ka-da je-dem by-va-la, mon-den jov-nes, čto ba-bam

ul-sa jes i-le ba-ri - ža - sa. son mon-den jov-nes,

pek a-ma-zi uls, son za-je - ta e-zi-ze večk.

Andrej Ruzmanov

14. M. M. ♩ = 102

ljo-ban mi-te-nes od šan-das kei-nes, od šan-das kei-nes, oi-da

zuvodan, vaj grabais zavot. gra-ba-ze alet, ša-vez-ja alet. es vas-

ta-zanza a-son pu-ta-ze. mitu-ne jakaj valn:an al-ga-ne, keden

kundazne. vaimenze-av vany? palici-jas ardy. vaj ko-dak urc, es-ta

son seviz. vaj ko-dak sevez, vastro-ky kajez. melgan-za šavez.

15. M. M. ♩ = 102

mezenksa a šnakšnsko oi vere penstirnen? vere pesta šnakšni

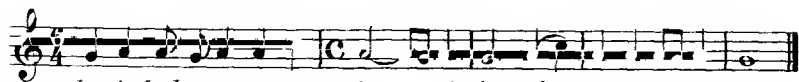
oj-do ja-go-ran darkas. ja-goran da - re-nes, oi - da ba - ja -

ra-va-nes, er jot kšine) kar-šu dareka onc ma-dy.

mon onclun pu-ta oj ve-re pe-na-san, ve-re pe-na-san,



oi-du a-lo-šen in-ge-lan šu-di mo-ra-san. mo-ret turks aš-čif



kov ta kedne-ne), mo-re - tur aš - čit oj kav-to pil-ge - ne.



vesken af-rjoskes škain su-dovkes, af-ros a - var-di, reps va -



nom. *vasca jo-la* repst *vunan karksoce ne - de-les. aš var-žai-ne-že,*



aš kop-čai-ne-ze. lan-gu-zan ka-lac ak-ša pu-le-ze, pil(e)-gazan.



ze - zindevt ukša ponkskene, pilege - zan kalact bašmak kar-ne-ne



e-zast se-zendovst se-ruske karkskene pezanza po-lucask mišan(e)



ma-ternet. mišan ma-ternes ak-ša skaternes, ak-šau lu-na-zun mater



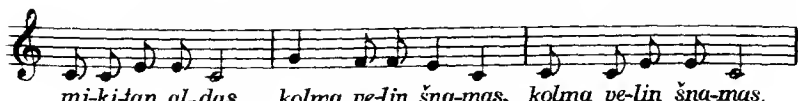
šeirnes. matir ado-kelēgi numanc kočkomanc, paksavē ja-kamanc.



son incek kelegi perne vanomunc,meta jaromunc,jusksasi uce,munc.



er-du mo-ra-sask es er-ve-nen-kin, mi-ki-tan al-dat.



mi-ki-tan al-das kolma ve-lin šna-mas, kolma ve-lin šna-mas.

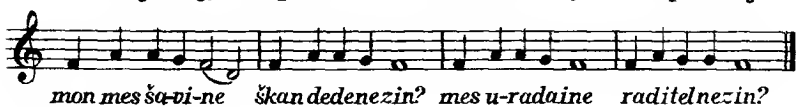
kuloban kerv šamas, oš maktavankas, aldu awardi sazon paksasa,
 sa-zon paksasa, pakse kučka-sa urfkac, maravi, si-re sa-zo-ru,
 si-re sazoncla bal-šo iz-ba-ti, bal-šon iz(e)bas-ta ko-ze kuzmati.
 kodak mureze, kuzmalaskez tus, las-kez-ge las-ki, šaštaz-ge šašti.
 18. M.M. d=96
 kuzman ste-pa-nes rav - ža ma-zy-nes, rav - ža ma-zy-nes,
 tobdajaksternes. vir dorvanasa vi-de pojunes, pojunet prasa
 tundankukunes kukunes kukai tensta porasta kuždu tundane.
 er tunda sepsi tundan patopas, sjoksenda sepsi soksto lukanes.
 stopane u-dy ezim perasa, akšu acanne stopan(en)ulnza,
 akšu dodune stopan prulanza. stopane sargai mikolan prazniks.
 lomatne molit ta-lun kigene, stopane moli vi-ren kigene,
 si-de vert(e)ge-ne. staku dedenil esta stafto ze. a-son dedenanc,



vide pojunaŭ dedanc pondaze, pondams pondoze. kadoms pek-užel.



vai ardy ardy, stopa a-var-di. kuva a-var-di, a-son pe-ne-cej:



mon mes ša-vi-ne škan dedenezin? mes u-radaine raditelnezin?

19.

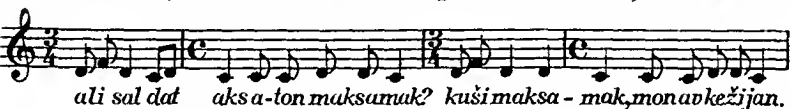
M. M. ♩=108



vaj de-dej, ei de-dej, ai(da) škan-dedukanj, mes-ylet ra-na,



ai de-di, maca-mak? šob(o)du-vu poz-da, ai dedei, stavcamuk?



ali sal dat aksa-ton maksamak? kuši maksa - mak, mon avkežijan.



mon lanksat kež-gor, ai dedi, æ-kerdan. kežen kerdleias, oj deden, grevuli.



min vete bratkot, oj dedej, vetenik. vetesta salledad, oi dedej, e-revi,



otca ca-ra-nai, oi, služaj e-re-vi, škabava-zon-di, oj, trudej e-re-vi.

20

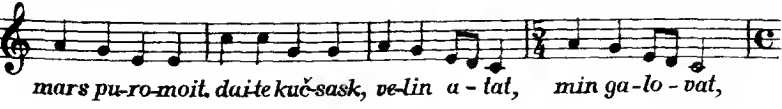
M.M. ♪-96



er-du se-sask, ve-lin a-tut, ša-či pakset. i-let madiit



tra-ka-rei-ne o-ram por(e)dati. stej šob-da-va ne-su-dov-ne



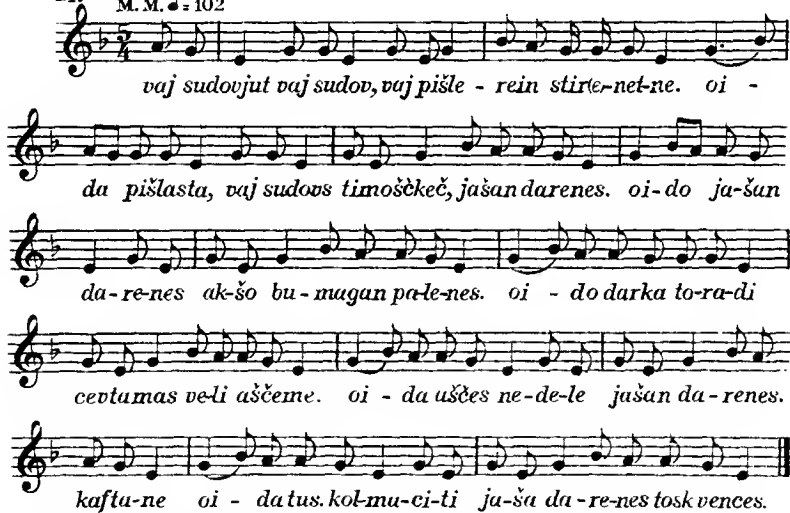
mars pu-ro-moit, dai-te kuč-sask, ve-lin a - tat, min ga-lo - vat,



min ga-lo-vat pol-na-močnnaiks. es-ta ku-čez ne su-duv-ne,
 pak-set ra-maz. vestke vi-dez ne su-duv-ne, vid-mane se - viz.
 om-be-ce-da videz ne su-duv-ne, meznevakest seva.(esta) karnuist-
 ne - su-duv-ne sin laž-na-ma. kol-maceda vi-dez ne su-dov-ne,
 pek nived šačs. es-ta singe ne su-dov-ne radovukš - nesta.

21.

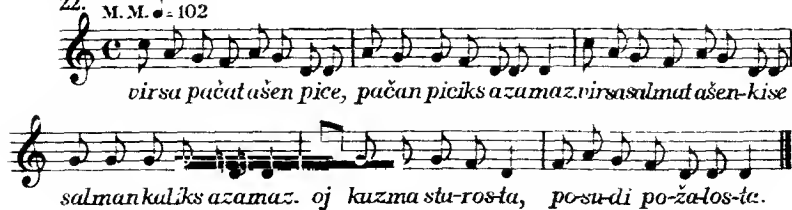
M. M. ♩ = 102



vaj sudoujut vaj sudov, vaj pišle - rein stire-net-ne. oi -
 da pišlasta, vaj sudovs timoščekč, jašan darenes. oi-do ja-šan
 da-re-nes ak-šo bu-magan pa-le-nes. oi - do darka to-ra-di
 cevtumas ve-li aščeme. oi - da uščes ne-de-le jašan da-re-nes.
 kafta-ne oi - datus. kol-mu-ci-ti ja-ša da-re-nes tosk vences.

22.

M. M. ♩ = 102



virsa pačut ašen pice, pačan piciks azamaz. virsasalmuta ašen-kise
 salmankuliks azamaz. oj kuzma stu-rosta, po-su-di po-ža-los-če.

23. M. M. $\bullet = 102$

M. M. = 102

oi-da ba-ba-nen so-ra, oi-da ba-ba-nen so-ra, a-lo-ša.

ei-daka-ti a - lo-šu son kelgam-gane mилоша. oi-da a-lo-ša

vai sor-ga od le-pe-o-ru, od ku-ru oi-daka-ti, od ku-ru,

son od ir-ve-nen se-venčada, oida ir-ve-nen se-ve-me, son ot-cut-o-ran

pandoma, oida toran pan - doma, parcnen sokan i-dems.

24. M. M. $\bullet = 102$

M. M. ♩ = 102

sar-ka-da, ku-dat, sar-ka-do, bajarto, a-ra-da, mol-ta-mo

a-minge ku-du, ku-ca-ac-ĉendi min a-tin-neke, valmado valmas

a-son las-kendi. vai av saĝt-i-li mon ku-da-ne-ne? av us-kit e-li

mondine ir-ve-ne? kudan ŝarotine, veden kun-dine, kudan uŝti-ne.

Andrej Tarasov

25. M. M. ♩ = 96

erte)z-jan cjo-ra vir(e) či - ri-sa pjańk ke - re

 ke-re kere moljanŭcja. erte)zjan cjo-rań vjast sus-kum-ńa

 kaduš' kšiniza. erzjan cjorane kaduš' vjast' nola mne sa-ly - za.

26.

M. M. $\text{♩} = 102$

i - va - no - h(e) ma - trja, vaj ča - čum - ny - da, vaj ka - sum - ni - da
u - da - laš. i - va - no - h(e) ma - trja ka - sum - ni - da
u - da - laš, i - va - no - h(e) ma - trja u - da - laš piš - giš čalgavka.
ma - zy ma - trju - ša u - da - laš (vaj) sjar - ga - run - gu - va.

Jakov Korotkov

27.

M. M. $\text{♩} = 150$

ma - štit (ja ein) a - va - kaj. e - zit ma (jaj) šta, af - kaj, tra - mar(e) va
(ei) ja no - man, mak - si - malt, af - kaj, va - so - lan tar - kas,
lo - man sto - ron - nav vor ras - boi ruk - rin, slav - nij vo -
(ej) vo - ron - ti. vo - ron (ej) jo - run - ti. vor dus sal (e - sal) a - mu
son čok - šne (- je) po - zda vor sus sa - (ej) sa lum - sta. vo - ran če -
(ej - če) kur - gas ča - noj o - (oj - o) rtun - za la - vozne (- jwst) vo - ron
cep - sa pi - (ep) nen za, sta - ka, ma - (em) ru - ša sta - ka la - (e - la) bu - ša

28.

M. M. ♩ = 120

lu-sa jo-ži-es afkanza ke-cu, kor-ta-ma kurmas škinanza ke-ca.
 mon ku-sin-de-ran, u-do-loi u-lan. a-vaineni „a-vaij“ a-mon a-me-ran,
 te-te-rin „te-tei“ a-mon a-me-ran, telenin mon meran „mon si-re kiska“,
 a-va-nin meran „mon sy-re su-ka.“ ver-na-va jo-tan, vir-nen-a - ku-sje;
 pak-sa-va jo-tan, cjo-ra a-ša-či; ved-na-va jo-tan, ved-ne ko-sta-sa.

Timofij Njemtsev

29.

M. M. ♩ = 120

aj-don ad - ja - do, — jal-ga-nə, ja - ka-ma, — vir-ə-ga
 uk - stor-ga, — ja-le-ga-nə, ja - ka-ma, pokš po - lja - na - va —
 — mi-nə gu-le - ja-ma, ma-zyt' pañ - šket'-neñ, — jal-gan, ta - pa-ma,
 — gor-əni pookat'neñ, — jal-ə-gan-ə, se' neme. fa kostoñ ko-stoñ
 e-ne bur-laknä? e-ne bur-laknä? a-vo-re — ve-leñ kun-to-ran sav-kat.

Ivan Simjonovič Jäkämsev

30. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2828


M. M. ♩ = 108

a-tuvarma, tuvarma, tuš a-oralin-ə kuvalma. ki ki ne-i-ze?
 semkan vañka ne-i-ze. ko-zy ko-zy pu-ty-ze? ze-pi-zy-n-ze pu-ty-ze.



tuš bazyrga ja-ka-ma, žomkat rožkat rumsime, od dejtiř-ne jav-ši-me,
goř-ni-pov-ka moskovka, in-ja-zy-ryj ba-ja-ga po-de-ti-liň suřcjami.

31. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2828

M. M. $\text{♩} = 108$


tjatjam petšks a-la-ša, monen maksš lo-va-ža. porih, porih, ež-pornivt.
tu-iň pokšiň ki-ja-va. mokšyň tejtir' ku-dy-sa, po-ti prjaza tu-ly-sa.
lav-sja lanksa pa-cja, pacjant' po-ca ka-la-cja. sus-kih: se - pij,
tu-iň, bu-kaň ste - piv, var-štyň: me - kiv le-tjaň marja, pe - kiv.
tšatštas cjo-ra, le-ni-za, xro-la, kun ga-vri-lja, kuma stepa-ny-da.

32. (Kinderlied)

M. M. $\text{♩} = 108$


daj-ka, brat-cy, mi-rja-ta-na, sjo-vyň pi-ri pi-rja-ta-na.
se - zy repst vit-tja-na. ki sy sa-la-ma? kun-da-sy-nik,
čav-sy-nik, pa-na-ryn-za nel-sy-nik, ka-ban u-golts kan-cy-nik.
ved-ra vi-na ra-ma-ta-na, ve-liň a-tjat sim-dja-ta-na.

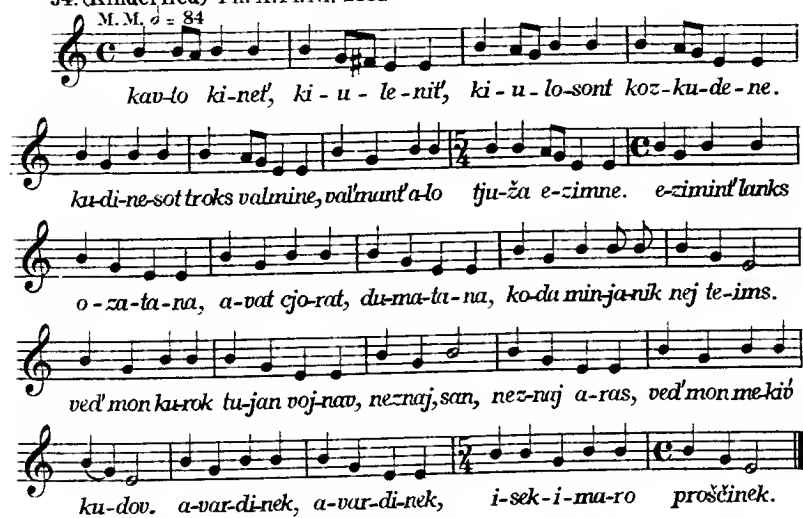
33. (Kinderlied)

M. M. ♩ = 108



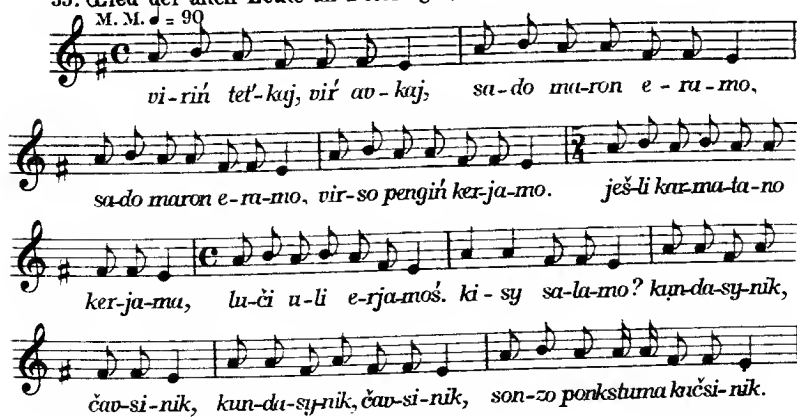
34. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2831

M. M. ♩ = 84



35. (Lied der alten Leute an Feiertagen)

M. M. ♩ = 90





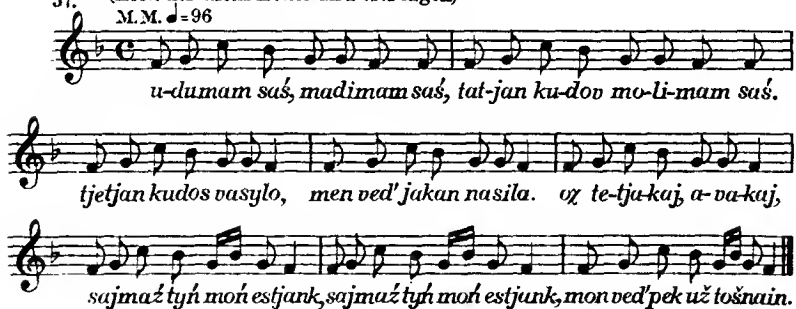
36. (Knabenlied)

M.M. ♩ = 96



37. (Lied der alten Leute an Feiertagen)

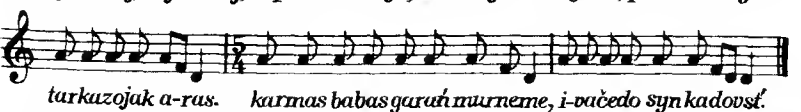
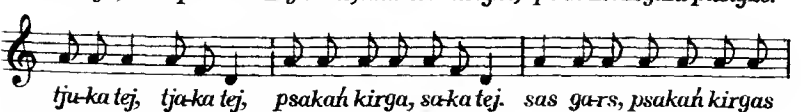
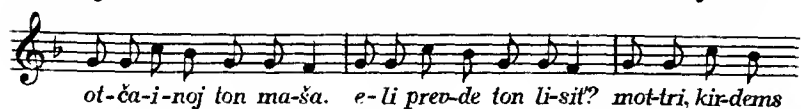
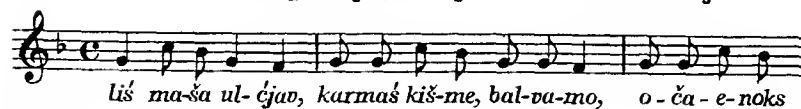
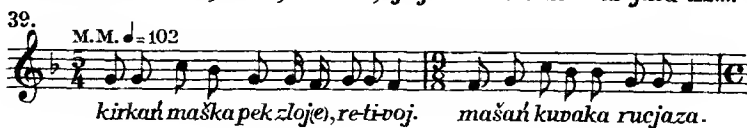
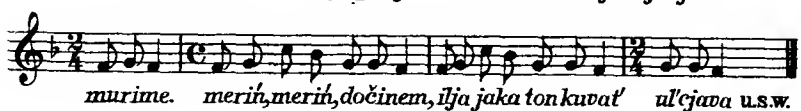
M.M. ♩ = 96



38.

M.M. ♩ = 96





41.

M. M. ♩ = 96

ko-da tra-va lan-ga, mu-ra-va lan-ga, mo-li tej-tiŕ vetc, mel'-
ga-zo moli od-cjo-ra i - sejri: tej-tiŕ u-ču-mak, kra-sa-vica u-ču-mak. mol'-
djan vej-so vetc, kel'-mi ved' mel'ga. ox, toncjo-ra, cjo-rine, toŕ glu-puj raz-
dumot; il - ja sej - ri pek; ato tet' - am marjasumam kar-mi mur-ni-me.

Variante

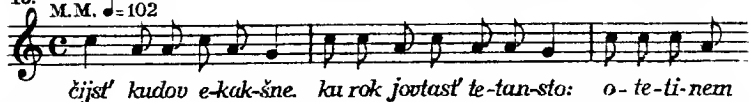
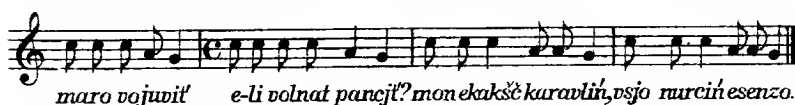
M. M. ♩ = 108

ko-da tra-va lan-ga, mu-ra-va lan-ga, mo-li tej - tiŕ
vetc, mel' - ga-zo mo-li od-cjo-ra i - sej ri: „tej-tiŕ, u-ču-mak, kra-
sa - vi - ca, u - ču - mak, mol' - djan vej-so vetc, kel' - mi ved'
mel' - ga.“ ox, ton cjo - ra, cjo - ri - ne, toŕ glu - puj raz-du-mot; il
ja sej - ri pek. ato tet - jam marja-sa-mum kar-mi mur-ni-me

42.

M. M. ♩ = 102

u-dok, cjo-ri-nem, ma-ti-devt', mon mun-tjis-to kuba-vats-ki.
varma maro mon toŕ kurman nurecime. čin-zo li-sens nur-si-tan



45. M. M. ♩ = 96

pan-do pra-so, ul'-cja-so, cjo-runt' ča-vež kuč'-cja-so.
 cjo-rus kurmaš piž-ne-me. son-zo tla-lazo ma-ri-ze, sas, ku-dov
 sa-i - ze. karmaš son-zo murnimes pru-sja, bu-ka, ak-sja-lov,
 mušk't vajavlan led-a-lov, i-ton to-ze tonk-lan, karmat sesto sodamo.

46. M. M. ♩ = 96

semkuš vurn-ka tor-go-voj, pu-na-ro-za u-li bar-do-voj
 or-čin-ze pa-na-roč'. karmas ba-za-roč' či-e-me. čijš, čijš,
 pupordjaš, i vacev ne-ti ko-por-das. a-var-de-me san kur-maš.

47. M. M. ♩ = 96

a-zez-ja-ka, sez-ju-ku, meks pu-lo-nel ku-va-ka?
 o-durjažom ko-dy-ze. nastja su-ka se-zi-ze nusta su-ka. a su-ku,
 mekston mon pulont' sezik? son bol'si nej ved'a-kuse, mon nej a pol'mazyj.

48. (Kinderlied)

M. M. ♩ = 96

degud banjav napyndjaš, šekšata belina kerjaš, sij kujš parjama.
 siint' psi star-do-zi. a-šo sjar-ko us-ki-ze. a-šo sjar-ko, a-sjar-ko,
 ko-ze moljat sa-lu-mo? ko-ze moljat sa-la-mo? in-ju-zo-roh a-la-mo.

49. (Kinderlied)

M. M. ♩ = 102

o~~z~~-a - va-kaj toš-na! kud-y-ki-li koš-ma. košmunt' polé maderlin',
 mastor a-lov tu-jev-lin'. meks, cjo-ri-nem, a-mo-rat? meks, tej-tir-nem,
 a-kišt-jat? e-li var-jat bo-ku-sa? du-vaj-ka, mon to-ka-sa.

Luka Stijpanovič Itjaksov

50. (Soldatenlied)

M. M. ♩ = 114

mej's toň, av kinim, paroks čačtymik? meiston, kornukaj, vadrjaks
 kastymik? vadrjaks kastymik, saldatks muksymik? kolno got mon služin', lamo
 nuž a gorja premiň. se ved' a-lama, tuiň vo-inav, maštu - mu tarkav. se ved'
 ež sat(a)-i a-vol' vese. toloň vediň pačku mon polone ponyjň. monto-
 so i-ša la-mo va-čo pe-ki kir-diň. se-niň rad ul-niň, ku-ruk
 ku-lu-lin', a-raš ku-lu-maš mirik jul-ga-niň. va-čo lo-mannuň. mej's toň
 a-va-kaj paroks čačtymik? lu-či ča-čvlin' moň kudo u-go-loks, ki či-
 ris čvtoks, turyt tu-vo leokseľ mukorost puskaj razd'javuľ', puskaj pi-
 nit kiskat e-žyn čur-ci-vill'. i to ma-riolin', mon čas-li - vo-jan.

51. (Mädchen- und Kinderlied)

M. M. ♩ = 108

oj ve-dun su-ka, son kot-dun su-ka, karam brazkurya, tu-lo
 mu-ko-ra. son du-maš arcis' urvan sa-i-me, paroñ veš-ni-me. ve-si
 u-jez donti vedun lint-ni-ze, ve-si u-jez dont' goldun ju-ty-ze. ež mu-
 je veduh eš kon - djamondo. urva son du - maš arcis' li-ja u-jez-daw,
 morjan troks pečki-ze. tosto muš vedun eš kon djamondo, urva sondo
 šte-riks pis-tir-di su-rondo, rovno tolt palyt' sondo turvando.

52. (Lied alter Leute an Feiertagen)

M. M. ♩ = 90

oj morja, morja, čo-pu-la morja. morjan! kančkasó sudnat,
 ka-rubljat; karabljan lankso kolmo polk saldat. ve-si saldatne ruzon
 ta-ta-roh. vej-ki saldatkiš son tašto erzjan. ve-si saldatne i kiš-
 ti! moryt'; erzjan saldakiš a kiš-ti more. meiš ton, saldatke, a kiš-
 tja!, morat? mejš mon kištjan, moran? mon ku-dos kadyh ve-si
 skotinan lomañ paksja lunks, a sju-ron salon paksja, ki-langa. ku-do



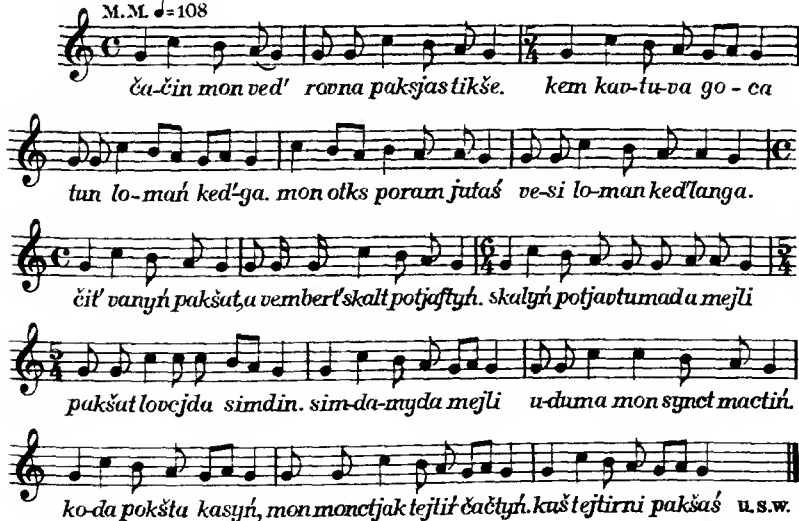
53. (Mädchenlied)

M.M. ♩ = 120



54. (Knabenlied)

M.M. ♩ = 108



55. (Burschenlied)

M. M. $\text{♩} = 120$

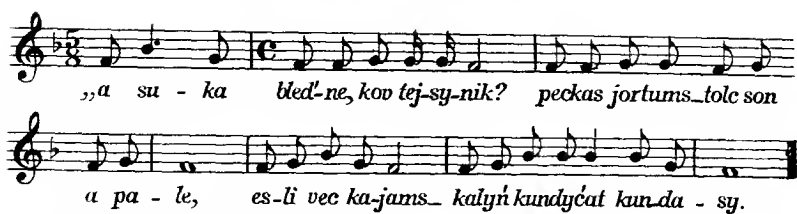
pi-ži sadyš šumaš, mon parsta azduš, kolmysta konah večksa.
 mon večkija se cjanuš, konu le-sy a-raš. pa-ry goryca O-de-sa,
 to-sa rovna ulcjasa aštit' kol-ma kudyt, kunčka vi-ca pokškuda.
 se a-vyl' bol-ni-cja, a ve-si poxot tjurmaks. sle-nan-du pokšt se-rijt.
 meznjak tosa a ne-jat. tol-ka ne-jat marjat, tol-ka ne-jat marjat
 kri-lič-ki mol-nu-da pan-žu-mut kudyt! to-sa aš-tiš se cjo-raš,
 kohan' mon večki-ja. koda kenkšyn' panžiz, i ser-gi-diž son-da.

U.S.W.

56. (Mädchenlied)

M. M. $\text{♩} = 132$

„ox, a-va-kaj, kor-makaj, pekim se-ri-de!“ „ox, e-djakam, levksakam,
 mat'ja pec-ke lanks!“ „ax, a-va-kaj, kor-ma-kaj, pec-ku lun-go psi!“
 ox, ej-djakam levksakam, a-cyk a-šo košminint!“ „ox, a-va-kaj, kor-makaj,
 košmas ve-ri-je!“ „ax, kur-va, bled, kosto načuvik?“ „ox, a-va-kaj, kormakaj,
 veñ su-prjat ka-sa, veñ su-prjat ka-sa, čo-pu-da u-gol-ca!“



57. (Mädchenlied)

M. M. ♩ = 138



58. (Mädchenlied)

M. M. ♩ = 120



te-tjaň, a-von ku-dy-sa mon er-jan. ur-jaň le-jaň kor kir-djan.
ma-zy po-la, sy-ric-tjan, sy-ri a-tjanyň mir-diniň li - sjan.

59. (Frauenlied)

M. M. ♩ = 120

čin-čaň ka-tja pek pa-ro, čin-čaň ka-tja pek va-drja,
ja - la ja - ki cju-ka-sa, ko-ta - sa, ko - tu - va - sa pa-lja - sa
kavksu - va - sa ru - cja - sa. ku - picť, bo-jart ja - kiť mel-gan-da u.s.w.

60. (Soldatenlied)

M. M. ♩ = 126

miň aš - ti - rik mo-rja lun - ksa ved' ne - mi - čin be-ri -
ksa, a-vyl' tu maň morjasta ke-picť, a-vyl' pi - ži-mi son tuš. dumuš,
ar - ciš ke-ži ne-mic ru-zyň vy-inť ču-u-ma. mančat, mančat, ke-žej
ne-mic, ru-zyň vi - isť a - ča-ums. ved' ru - zyn la-mo vii - za,
sonč li - jat la-mo ča - ve. son ka - va - ne ki-vin pu-lja-du u.s.w.

61. (Kinderlied)

M. M. ♩ = 108

a sezja-ka, sezja-ka, meks pu-ty-nit ku - va - ka? od ur-jažum
ka-zi-ze, or-ta slavas noldy-ze. te-tja-m(e) sju-pav, a - vam lov - cuv,



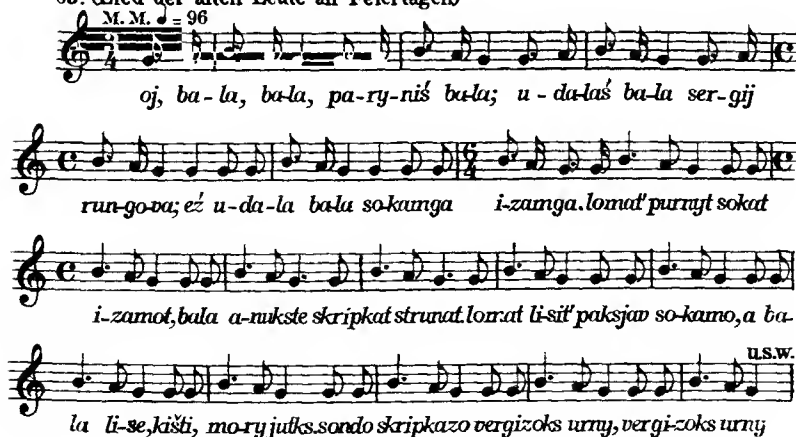
62. (Mädchenlied)

M. M. ♩ = 84



63. (Lied der alten Leute an Feiertagen)

M. M. ♩ = 96



64. (Soldatenlied)

M.M. ♩ = 144

mejs du - ma - zi - vi! ton, sal - dat - ki? mes! gor - ju - vat ton či -
 nik ve - nik? e - li me - lit molé inja - zo - roň služ - ba - don! i - li
 se - ri - di ton vadrja ai - go - rot? ež mo - li me - lim in - ja - zo - roň
 služ - ba - don! i a se - ri - di mon ai - go - rom; ve - si - la, pa - ro, ko - da -
 mo ul - niš. tolko aj - aš - li son - tar - ka - son - do, pilk - sen - da ča - vi u. s. w.

65. (Burschenlied)

M.M. ♩ = 132

ozan mon stol' ekšis karman du mamu, kodo teň erjams valdo
 či lankso vei - ki - nis - ta? ved' moň a - raš pirjaň kar - da - zum, lembi
 u - go - lom, sokaň i - zamon kildima a - la - šum. da i - šo a - raš du - mi
 jal - gam, saiz ko - zej - kam. ozan mon stolec jukšys i du - man arcjan eš
 ku - valman kodan - jan, mone pingi ju - tavtums volnojsvět lankso.

66.

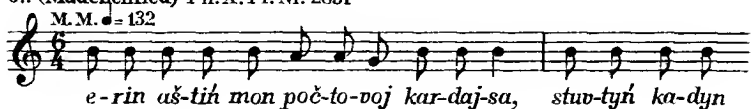
M.M. ♩ = 90

mejs ton, a - ba - kaj parsti ti - ri - mik? mejs ton, kormakaj, vadrjaks
 čats - ty - mik? tol - ko e - zil' maks mo - neň ča - si - ja; mak - syl'



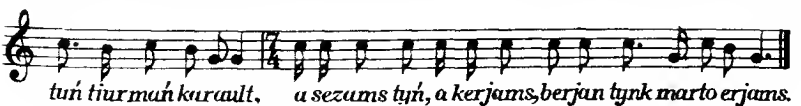
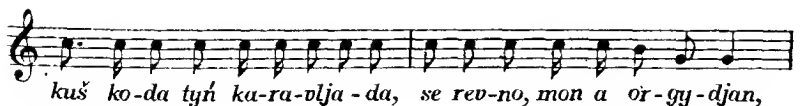
67. (Mädchenlied) Ph. A. Pl. Nr. 2831

M. M. ♩ = 132



68. (Lied eines Gefangenen)

M. M. ♩ = 108



Michail Nikiforov Plotin

69. (Kinderlied)

M.M. ♩ = 120

te-tum pečs' a-la-ša, mo-ne maks lo-va-ža. por-niň,
 porniň, ez-pornive. tu-ih mokšeň ul'sjava. mokšeň tej-te' ka-do-so,
 po-te-prjazo u-šo-so. mol's, tu-vo suski-ze, u-tom a-lov us-ki-ze.

70. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2832

M.M. ♩ = 102

carih pašiš lapašiš, sembe kijaks tapasij, a kištine moramo,
 tol'ko tabuň vanomy, vazne meľa jakama, slednest e-sa tapamo.

71. (Lied alter Leute an Feiertagen) Ph. A. Pl. Nr. 2832

M.M. ♩ = 108

„kulan, te-tja-kuj, kulan, kor-makuj, kuluma or-ma-so, tet-kaj,
 seridjan „ilja kulo, dočam oljona, ilja juma, stiť tjakaži. sisem
 paksjat videž sju-ro-ze; kona paksjaš mele - zet tu-je, se-toň
 u-li-ze: „vijeť vi-žeť, tetkaj, lu-pa-so. sjota-ki kulan, te - ta-kaj,
 sjota-ki juman, kor - makaj: „ilja ku-lo, dočam o-tjo-nu, ilja
 juma, stiť tjakaze. sisem stadut moň a-lašan; kona, kov jakoš,
 mele - zet tu-je, se-toň u-te-za: „vi - reh vergest, tetkaj, puvsiolis. u.s.w.

Mordwinische Lieder.

Vorbemerkungen.

Die Handschrift, die mir die Hohe Akademie der Wissenschaften in Wien übergab, bestand aus 52 Blättern von verschiedener Größe und Beschriftung (Tinte, Bleistift) und einem Umschlag mit der Aufschrift: „Mordwinische Texte mit russischer Übersetzung, aufgenommen im Sommer 1917 in den Lagern Spratzern und Hart von Dr. Robert Lach.“ Diese Texte sind allesamt Lieder, einige Übersetzung russischer Lieder (diese Übersetzungen sind allerdings kaum als metrisch anzusehen), aufgeschrieben, natürlich mit russischen Buchstaben, von Mordwinen, übersetzt von russischen Leuten, deren Herkunft nach ihren Übersetzungen ich aber nicht angeben kann; zwei von diesen Übersetzern nennen sich: Simon Zarěckij und Viktor Jeršov. Ein russisches Stückchen, S. 14 der Handschrift, das dort auch als russisch bezeichnet ist, ist eingeschlüpft und hier weggelassen.

Im folgenden wird der Text der Lieder in möglichst einfacher Umschreibung mit deutscher Übersetzung gegeben; bei den aus dem Russischen übersetzten Stücken ist der russische Text, den die Handschrift bietet, in der daselbst gebotenen Form vorangestellt; nur einmal in der literarischen Form (65, 66).

Geordnet habe ich die Texte, unabhängig von der Bezifferung, die sich in der Handschrift findet, deren ratio ich nicht erfassen konnte, nur nach der Reihenfolge in dem mordwinischen Teil der Handschrift. Jede Nummer hat aber neben sich die Angabe der Seite (nach 1.) in T(ext) und Ü(bersetzung) der Handschrift sowie der Nummer, die sie in der Handschrift trägt.

Die Überlieferung der Texte wird man verschieden beurteilen, je nach der Übung, die man in der Lesung russischer volkstümlicher Handschriften hat. Für mich war die Lesung

überaus schwierig und sehr angreifend für die Augen. Fräulein Dr. Margarete Woltner, Assistentin am Slawischen Institut der Universität Berlin, hat in freundlicher Weise, wofür ich ihr auch hier danke, mir die ganze Handschrift vorgelesen, wodurch die Sicherheit meiner, unabhängig von ihrer Lesung gewonnenen ersten Umschreibung durch Berichtigung und Bestätigung viel gewonnen hat. Die Übersetzung in der Handschrift war für die Lesung und das Verständnis des Textes natürlich für mich ein wichtiges Hilfsmittel, wenn sie auch an schwierigen Stellen oft versagte, wie die Zitate, die ich aus ihr in den Anmerkungen gebe, zeigen werden. E. Boehme half mir sie verstehen.

Die Schreibung der Texte ist leidlich konsequent. Ich habe mich gehütet, allzusehr zu normalisieren, nur wenig ergänzt und geglättet, um die Lektüre zu erleichtern. Im allgemeinen darf man wohl sagen, daß ein leidlich lesbarer und verstehbarer Text zustande gekommen ist. Besonders tritt die metrische Form, von der in der Handschrift zunächst nicht sehr viel zu merken war, oft nun klar hervor; und in dieser Hinsicht sind die Texte fraglos nicht ohne Interesse. Die Zahl der Dunkelheiten ist aber nicht gering. Bei einer solchen Arbeit, deren Fortschritt ja meistens, wenn nicht immer, auf Konjekturen beruht, ist man eben auf den günstigen Moment angewiesen, und auf den konnte ich, da ich die Arbeit einmal abschließen wollte, nicht immer warten. So wird jeder zweite, der diese Texte zur Hand nimmt, bestimmt vieles in Text und Übersetzung bessern und ergänzen können. Daß die mokšanischen Stücke, da bis jetzt nicht viel Mokšanisches veröffentlicht ist und mir dieser Dialekt aus praktischer Übung nicht genug bekannt ist, für mich weit schwieriger waren, möchte ich bemerken.

Die Aufzeichner der Lieder sind für Nr. 1—24 Andrej Rusmanov, wobei aber zu bemerken ist, daß Nr. 13 nur von ihm geschrieben ist, aber von Stepan Kavajev stammt. Nr. 25, 26 stammen von Andrej Tarasov, Nr. 27, 28 von Jakov Korotkov; diese (27, 28) hat aber auch Rusmanov geschrieben. 29 stammt von Timofej Njcmcev, 30—49 von Jäkämsev (Jekämsev, Jakämsev, Jäkcmsev, Jäkemsen), 50—68 von Luka Itjaksov, 69—71 von Michail Plotin.

Da in den Liedern Rusmanovs eine ganze Anzahl zweifellos mokšanischer Spracheigentümlichkeiten¹ auftreten, die auch eine ungenaue Schreibung als mokšanisch erkennen läßt, werden wir alle seine Texte als Denkmäler mokšanischen Dialekts in Anspruch nehmen dürfen² (natürlich mit Ausnahme von Nr. 13; 27, 28); da auch 70, 71 einiges Mokšanische zeigen, wohl auch diese. Dennoch ist, soviel mir bekannt, noch nicht untersucht, ob Mischungen und Übertragungen auf dem Gebiete mordwinischer Volkspoesie vorkommen (vgl. Nr. 6) und überhaupt der Wortschatz beider Dialekte noch nicht hinreichend durchgearbeitet.

Die für das Mordwinische in Betracht kommende Literatur ist eindeutig zitiert, so daß eine nochmalige Zusammenstellung sich erübrigt.

¹ Das Auffallendste sei in aller Kürze angeführt. Wortschatz und Lautform: 1. 16. 71. *škai, stir, vešema* (suchen); 5. *vasenes*; 8. *pulʹken*; 11. *pirʹ*; 12. *oržane, šav*; 15. *jokš'in*; 19. 23. *grev*; 20. *lažnama*; 70. *sembe*; 71. *juma*. Formen: 1. *kotedez*; 2. *varžosin*; 3. *kajaman*; 3. 22. *dedenanc*; 5. *vastaze*; 6. *pekenrʹv* (!); 7. *serte*; 14. *alet*; 19. *morasask*; 20. *sesas* (k); 21. *pišlerein*; 22. *ašen*; 24. *šarotine*; 71. *tjakaze*.

² Auch die Nummern 4(?), 9, 10, 23, die m. W. keine ganz eindeutigen mokšanischen Kennzeichen an sich tragen; auch Nr. 69?

Wechterswinkel (Unterfranken),
den 5. September 1927.

Ernst Lewy.

Andrej Rusmanov.

1. T. s. 1; Ü. s. 18. IV.

*kortak, fedenei, kortak-aleni,
mezen urmaso fedu seredi.*

*seredinderat škaj urmanosa,
estu ka(t)tedez škaj v(o)lenosa.*

seredenderat stir urmanosa.

esta moltamo jerve¹ vešema.

Sage, Feodor, sage, Brüderchen,
an welcher Krankheit Feodor
leidet.

Wenn du leidest an einer Krank-
heit von Gott,
wollen wir dich lassen in
Gottes Willen.²

Wenn du leidest an Krankheit
(Sehnsucht) nach einem
Mädchen,³

wollen wir gehen eine Frau
suchen.

2. T. s. 1; Ü. s. 18. V.

*erzen ivanes, pele bajarnes,
ej pele bajarnes,
ei od targovanjas, ei slavno
kupek(.?),
kolma oškavo narad lavkonda;*

*ev lavkašnza lavošnek(o?)za.
oš panda prava pengeden
drakanza,
er-drakasno dranšniknza.*

Der Erza Iwan, halb ein Bojar,
o halb ein Bojar,
ein junger Händler, ein be-
rühmter Kaufmann,
in drei Städten hat er schöne
Läden;⁴

in jedem Laden einen Kommis.
Auf dem Stadthügel hat er
hölzerne Schindeln.
an jeder Schindeleinen Schindel-
macher.⁵

¹ = дѣе Paasonen Nr. 1193.

² на волю.

³ если тоскуешь по дѣвушкамъ.

⁴ нарядный лавки.

⁵ драгошники.

<i>kolma ved-la(n)ga ved melenezanza;</i>	An drei Flüssen hat er Wassermühlen;
<i>er-melenasa er kovnazanza</i>	in jeder Mühle für jeden Monat
<i>oj-son melnekonza vest-va(r)žosin.</i>	nach seinem Müller einmal sieht er.

3. T. s. 1; Ü. s. 18. VI.

<i>ivan(e?)n domanes, av-te mastoron lomanes,</i>	Die Doma vom Iwan (er ist ein Mensch nicht aus dieser Gegend),
<i>e(j?)doma, sed pesa¹ škainonc. dedenanc ked pesa,</i>	o Doma, auf der Brücke ¹ an der Hand ihrer Mutter,
<i>doma, k[i]argosa šk(a)inanc, dedenanc kargaso,</i>	Doma am Halse ihrer Mutter,
<i>doma, naj avardi, škajnanc, deden[j]anc penjacej:</i>	Doma weint jetzt, klagt ihrer Mutter:
<i>ton mes maj² maksmaj³ temnik(o)v pine,</i>	Warum hast du mich verheiratet an den Hund aus Temnikow,
<i>bajarne, pine bairti. vaj kolma irven šaviz.</i>	den Bojaren, den Hund von einem Bojaren. Ach, drei Frauen hat er getötet.
<i>vkenet šaveze: [⁴es-piren bondo iks, azyze.</i>	Die eine hat er getötet: von der Wandbank ist sie gefallen, hat er gesagt.
<i>ombytit šavyze]⁴: balšan prasto prtkā, azeze.</i>	Die zweite hat er getötet: sie hat sich aufgehängt, hat er gesagt.

¹ Oder ist *ked pesa* zu lesen? Vgl. die nächste Zeile.² = *moñ*.³ = *maksmajt'*.⁴ [] ist später eingeschoben. Der Text dieser beiden Zeilen ist in Verwirrung geraten. Es ist wohl zu lesen: *čmb'ŕen prasta praška, azize balšan(?) bondokšnis, azize*, wobei *es-piren* als *čžm'-p'ŕen* gefaßt ist (Paasonen Nr. 64), *balšan* mir aber vorläufig unklar bleibt. Die Übersetzung lautet: сказать, что съ полатеѣ уааа. а про друшю казалъ, что повѣсилася, und veranlaßt so die Änderung.

o-moú se-roman¹ šara baneti Ach, mich hat dieser Mensch
kujaman, in die leere Badstube ge-
 worfen,
panasta se roman¹ alašas karti² aus der Badstube hat dieser
kojaman. Mensch mich zu den Pferden
 in den Stall geworfen.

4. T. s. 2; Ü. s. 19. 9. XI.

loran frolanes Leontijs Frola
verepesa ar-kirdi, am oberen Ende hält er nicht
 aus,
kud-stenoz(.?)n ar kelgi. des Hauses Wand liebt er nicht.
son incig kilgi Er liebt nur
mazi drolen alonat. Drolas schöne Aljona.

5. T. s. 2; Ü. s. 16. XX.

tujan, dedenci, orsiks tujan, Ich gehe, Mütterchen, ganz³
ar-sajan. gehe ich, komme nicht (mehr
 wieder).
mon inzek užel šačem kasam Mir ist nur leid um den Ort,
vastaze. wo ich geboren und erzogen
 bin.
ešda vastadan; užel dedezen Ach, mein Ort; leid ist mir der
pešen sundakac. Mutter Lindenholzkoffer.
ojda sundaksta; užel stiren Ach, Koffer; leid sind mir die
mazy rucetne. hübschen Mädchentücher.
ojda rucada; užel stiren mazy Ach, Tuch; leid sind mir die
leantatne. hübschen Mädchenbänder.
ej lentada vaj; užel iranan Ach Band; leid ist mir Iwans
mazy vasenes. hübsche Gattin.
relesa šnamo sonanes, Im Dorf ein rühmenswerter
 Bursch,
robototoščaj alenes, sehr arbeitsam,
pek razumna soranes. sehr verständig.

¹ = loman.

² = *kard-ti.

³ совѣтъ.

6. T. s. 2; Ü. s. 16. XXI.

*vaj dedenej, avanej,
koda tijan, kor molan?*

O Mütterchen,
wie mache ich es, wo gehe ich
hin?

koda tijan, kor molan?

pekeneze¹ seredi,

Mein Bauch tut weh.

pekeneze seredi.

Mein Herz spürt es.

sedineze marasy,

sedineze marasy.

korks² ezemda algane,

Unter dem Gürtel,⁴

pamanžada³ vergene.

über dem Knie.

7. T. s. 3; Ü. s. 19. VII.

andrein mares kalada banes,

Andrejs Marja (ist) eine ge-
borstene Badestube,

kaludjaksarynstadn tatmanes,⁵

einer kaputten Ente (?) Blir-
zelchen.⁶

marka avardi vere penasa,

Marja weint am oberen Ende,
auf der hübschen Wiese,

mazy lugasa. mazy lugasa,

in dem Stall, vor Tarchavs
Haus,

kardenenasa, tarfaveni(n)gelja,

an Iwans Hals.

ivanon kargasa.

,rai, seviksulat, ivan, sevomak;

,Ach, wenn du mich nehmen
willst, Iwan, nimm mich.

rai, kadyksulat, ivan, kadamak.

Ach, wenn du mich verlassen
willst, Iwan, verlaß mich.⁴

,av-septe mare, kalada bane.⁴

,Ich nehme dich nicht, Marja,
geborstene Badestube.⁴

¹ пүк'иүзэ in Schachmatows Erzanischer Sammlung S. 513 Nr. 44 ѳ.

² l. karks.

³ Wiedemann 148 b: pumaža; Ahlqvist 168 a: pılmanda, polmanda; Paasonen Nr. 754: pılma-ıñzε. Die Schreibung wird wohl als polman-žada zu verstehen sein.

⁴ ниже поясница.

⁵ Ahlqvist 178 a: tutma Kropf (bei Vögeln)?

⁶ разваленный утиный задь.

8. T. s. 3; Ü. s. 19. VIII.

rasce tonavnes artoman vor fa
nas šočkn salama.
šočknať salsekšnes artoman vor
fanas, kudnat putnakšes.
tosa tonavfnes artom(a)n vor
fanas pulfken salama,
pulfkat sals(e)kš(n)es (a. v. f.),
kapanat putnekšs.
tosa tonavfnes artoma(n) vor
fanas neškn grabama,
nešknat salsekš(n)s (a. v. f.),
meta jarc(ne)kšs.

Zuerst lernte Artomans Sohn,
 der Dieb Fana, Balken stehlen.
 Er stahl Balken, baute ein
 Häuschen.
 Dann lernte er Garben stehlen,
 er stahl Garben und legte sich
 Schoberchen an.
 Dann lernte er Bienenstöcke
 klauen,
 er stahl Bienenstöcke und aß
 Honig.

9. T. s. 3; Ü. s. 20. X.

rat tutu n balu balbalciv (?)
idnezlat ojda, ton azytaka,
kit aletne teretne?
mon aleneze ulce nalki soratne.
mon terenezja suka zenkan
maljanas.
oida zenkan maljanas kolma
kotfan polens.

. . .
 Du bist mein Kindchen, sage
 du mir,
 wer sind die Eltern?
 Mein Väterchen auf der Straße
 spielende Burschen.¹
 Mein Mütterchen die Hündin,
 Senkas Malanja.
 Senkas Malanja hat drei lei-
 nene Hemden.

10. T. s. 4; Ü. s. 20. XI.

kalada, kalada.²
ščaka[ka]kaněj peraka.
maksarterat peraka,
soranece šačezu,
lorca-la(n)gate iakaza,

. . .
 Tante,³ gib Pirogen.
 Wenn du keine Pirogen gibst,
 sollst du einen Sohn gebären,
 er soll durch die Läden gehen,

¹ Мой отецъ — хороводный паревъ.

² Vgl. Schachmatow S. 517 Nr. 45.

³ memka.

kuvas paret kakoza.

und dir in den Kwas-Zuber
schießen.

*esli maksat peraka,
soranece šačeza,
kulomozt trence uleza.*

Wenn du Pirogen gibst,
sollst du einen Sohn gebären,
der dich bis zu deinem Tode
erhält.

11. T. s. 5; Ü. s. 20. XII.¹

mikolkan tatis, tataravanes;

Nikolais Tochter Tatjana, die
Tatarenfrau;

tatundi lades, tatu, lemneske,

zu Tatjana fügt sich, Tatjana,
unser Name,²

grisnandi lades, grišnai, šineske.

zu der Sündigen fügt sich,
Sünderin, unser Tag.

*tatune udy pirf kučkanaso,
pirf kučkanasa pičen utomsa,*

Tatjana schläft auf dem Hofe,
auf dem Hofe im fichtenen Vor-
ratshaus,

pičen-utomsa kuzčežm-la(n)ksa;

im fichtenen Vorratshaus auf
dem Kutschenkasten;

meznat alynza, taton pralnza.

was unter ihr ist, ist Tatjanas
Kopfkissen.

*mazac stavfnisi utom ke(n)gš
la(n)gsa.*

...³ weckt sie auf der Thür des
Vorratshauses.

staka steredne, stir umanezat,

Steht auf, Mädchen.⁴ Mädchen
auf dein Ackerbeet,

*ada moltama saloven širi,
mazy kej korenc. kemnin tar-
gasask,*

gehen wir zu Salova,
einen hübschen Weg mit Wur-
zeln. Die festen ziehen wir
heraus,

*nen kodiisask, štasask, narda-
sask,*

die flechten wir, waschen sie ab
und trocknen sie ab,

nen uradasosk.

die räumen wir weg.

¹ Das Lied ist vielleicht ein versungenes; die russische Übersetzung unvollständig und zum Teil sicher falsch.

² Къ Татьянаѣ ладится грѣшный отецъ въ грѣшный день. Was bedeutet *lem* † *ši*?

³ сноха?

⁴ вставай отецъ!

12. T. s. 5; Ü. s. 20. XIII.¹

tota(-)filen fomanes;
ošsa ruzan šjorane;

ošsa ruzan soranes,

bodecej² jakov(k)a;
bodecejn³ jakavfkes,
pisardenga oržane;
pisardenga oržanes,

bajardynga lučanes.
foma ašči ulcasa
mirskoi kabak-ingelja.
son ščav-karav, uradar,⁴
drugan pale lanksanza,

drugan pale la(n)ksanza.

moraj, gardzis kecanza;
mokšen mornat morsik(šm)j(?),

odn ervenat jorsikš(ni)j.

Foma, Totafilejs Sohn,
(wie) der Sohn eines Russen
aus der Stadt;

der Sohn des Russen aus der
Stadt

geht wie ein Stutzer(?);⁵
der wie ein Stutzer(?) geht,
ist schneidiger als ein Schreiber;
der schneidiger als ein Schreiber
ist,

der ist besser als ein Bojar.

Foma sitzt auf der Straße,
vor der Gemeindeschenke.

Er ist geputzt und angezogen,⁶
das Hemd seiner Freundin hat
er an,

das Hemd seiner Freundin hat
er an.

Er spielt, die Geige in der Hand,
mokšanische Lieder spielt er
immerzu,
er will⁷ die junge Braut.

Stepan Kavajev.

13. T. s. 6; Ü. s. 6. II.

kadu jedem byvala,
mo(n)den jorves, čto babam ulsa
jes ile barižasa.⁸

Als wir fuhren,⁹
sagte er mir: meine Frau ist?¹⁰
... im Vorteil.

¹ Vgl. Ahlqvist Nr. 10, S. 138.

² ?

³ ?

⁴ Vgl. *štšakšni, ka'akšni, son na'a:akšni* Paasonen S. 54, Z. 7.

⁵ съ форсягой походкой.

⁶ онъ убранъ и одѣтъ.

⁷ привлекателъ. *yoršan*, Frequent. zu *yoran* Ahlqvist 154a.

⁸ = russ. барышъ.

⁹ Когда ѣдемъ бывало.

¹⁰ что у бабушка, онъ знаетъ, есть много въ сундукѣ.

son mo(n)den jor nes,
pek a-mazi uls,
son zajeta¹ ezize večk.

Er sagte mir,
 sie ist sehr häßlich,
 deswegen² liebt er sie nicht.

Andrej Rusmanov.

14. T. s. 7; Ü. s. 21. XV.

ljoran mitenes od šandaskeines,
od šandaskeines, oida zavodan,
vaj grabais zavot. grabaze alet,
šavezja alet. es rastazanza

a-son putaze. mitune jakaj
valman algane, keden kundazne.³

cai meze-arvany? palicijas ardy.

vaj kodak arc, esta son seviz.
vaj kodak sevez, castroky kajez.

melganza š(avez).

Leos Sohn, Mifka, aus Nowy-
 Šandas,
 aus Nowy-Šandas, o die Fabrik,
 er beraubt die Fabrik. Er be-
 raubt den Mann,
 er erschlug den Mann. Aber
 selbst an seine Stelle
 legte er sich. Mifka geht
 unter dem Fenster, die Hände
 in der Tasche.⁴
 Ach, was sieht er nicht? Die
 Polizei kommt.
 Wie sie kam, da nahmen sie ihn.
 Wie sie ihn nahmen, warfen
 sie ihn ins Gefängnis.
 Dann (töteten sie ihn).

15. T. s. 7; Ü. s. 21. XVI.

mezenksa a šn(a)kšnsko oi cere
pen stirnen?

vere pesta šnakšni ojdo jagoran
darkas.

jagoran darenes, oida bajara-
ranes,

er jotkšin⁵ karša darka onc
mady.

Weshalb rühmte man nicht die
 Mädchen des oberen Endes?
 Vom oberen Ende rühmt man
 Darja, Jegors Tochter.
 Jegors Tochter, Darja, die
 Bojarenfrau,
 an jedem Sonnabend träumt
 Darja.

¹ russ. за это.

² вотъ почему.

³ ?

⁴ руки въ карманахъ! Kaum richtig.

⁵ jotka-ši, 'Sonnabend' Ahlqvist 206 a.

<i>mon onctan puta oj vere penasan,</i>	Als wenn ich im Traume am
<i>vere-penasan, oida al(oš?)en</i>	oberen Ende wäre,
<i>ingelan,</i>	am oberen Ende, vor Aleksejs
<i>šudi morasan.</i>	Hause,
<i>moret turks aščit kovta kednen,</i>	im fließenden Meere.
<i>more-tur aščit oj kavto pilgene.</i>	Quer durch das Meer stehen
	meine beiden Arme,
	quer durch das Meer stehen
	meine beiden Beine.

16. T. s. 8; Ü. s. 16. XVIII.

<i>vasken af(r)joskes škain</i>	Vasiljs Frosja ist von Gott
<i>sudorkes,</i>	verurteilt, ³
<i>afros avarđi, reps vanom.</i>	Frosja weint, nach den Rüben
	zu sehen.
<i>vasca jota¹ repst vanan karksoce</i>	Einstmals sah ich nach den
<i>nedeles.</i>	Rüben in der achten Woche.
<i>aš varžaineze, aš kopčaineze.²</i>	Nicht ist, wer sie besucht,
	nicht, wer . . . ⁴
<i>langazan kalac akša paleze,</i>	Auf mir zerrissen ⁵ ist mein
	weißes Hemd,
<i>pilgazan zezindervst akša</i>	an meinen Beinen zerrissen
<i>ponkskene,</i>	meine weißen Hosen,
<i>pilgezan kalact bašm(ak)</i>	an meinen Füßen meine Bast-
<i>karnene,</i>	schuhe,
<i>ezast sezendovst seruske</i>	an ihnen zerrissen die seidenen
<i>karkskene.</i>	Riemen. ⁶
<i>pezanza polacask mišan</i>	Hinzufügen wir (im Lied) ⁷
<i>maternet.</i>	Michaels Matrona.
<i>mišan maternes akša skaternes,</i>	Michaels Matrona hat ein weißes
	Tischtuch,

¹ ? : Ahlqvist 154a *yot-melü* ‚vormals‘?² ? : Ahlqvist 158b *kopša* ‚Frühjahrssaat‘?³ Богомъ осуждена.⁴ и някто не провѣритъ.⁵ сгнила.⁶ оборби.⁷ Еще запоемъ.

<i>akša ulanazan¹ mater šeirnes.</i>	wie weißer Flachs ist Matronas Haar. ⁶
<i>matir ado²-kelgi numanc³</i> <i>kočkomanc,</i>	Matrona liebt nicht, die Ernte zu sammeln, ⁷
<i>paksav jakamanc. son ince⁴</i> <i>kelgi</i>	aufs Feld zu gehen. Sie liebt nur
<i>perne⁴ vanomanc, meta jarca-</i> <i>manc,</i>	nach dem Garten zu sehen,
<i>jaškskasa ucmanc.⁵</i>	Honig zu essen, im Kühlen zu warten.

17. T. s. 8; Ü. s. 16. XIX.

<i>erda morasask es ervenenkin,</i>	Wir wollen besingen unsere Braut,
<i>mikitan aldat. mikitan aldas</i>	Nikitas Awdotja. Nikitas Awdotja
<i>kolma velin šnamas, kolma velin</i> <i>šnamas.</i>	ist in drei Dörfern berühmt.
<i>kulovan kerv⁸ šamas. oš malda-</i> <i>vankas,</i>	Mit Asche bestreut ⁹ ist das Gesicht. Die städtische Mol-
<i>aldu avardi sazón paksasa,</i>	dauerin,
<i>sazón paksasa; pakse kučkasa</i>	Awdotja weint auf dem Felde Sazons,
<i>urfkac, maravi, sire sazónu,</i>	auf dem Felde Sazons; in der Mitte des Feldes
<i>sire sazón(t?)a balšo izbati,</i>	heult, es ist hörbar, der alte Sazon,
<i>balšon izbasta koze kuzmati.</i>	von dem alten Sazon(?) zu der großen Hütte, aus der großen Hütte zu dem reichen Kuzma.

¹ 1. *ilanazan*. Vgl. *ilanas* 'Flachs' Ahlqvist 158a.² ?³ : Ahlqvist 165a *numalainga* 'Ernte, Erntefeld'.⁴ : *pečē* Paasonen Nr. 667.⁵ 1. *ucmanc*. Vgl. *utšems* 'warten, erwarten' Paasonen Nr. 1206.⁶ У Матроны . . . волосы бело-дыняныя.⁷ . . . ни жать, ни подоть.⁸ ?⁹ золой посыпано.

kodak mareze, kuzma laskez tus, Als er es hörte, ging Kuzma
laufend weg,
laskezge laski, šašt(a)zge šašti. laufend läuft er, schreitend
schreitet er.¹

18. T. s. 9; Ü. s. 22. XXII.

kuzman stepanes ravža mazynes, Kuzmas Stefan ist schwarz
und hübsch,
ravža mazynes, tobda² jak- schwarz und hübsch, dunkel-
sternes. rot.
cir dorvanasa vide pojunes, Am Waldrande ist eine gerade
Espe,
pojUNET prasa tundan kukunes auf der Espe der Frühlings-
kuckuck
kukai tensta³ porasta každai ruft zu seiner Zeit in jedem
tundane. Frühling.
er tunda sevsī tundan patopas, ⁵Alle Frühlinge nimmt ihn die
Frühlings-Überschwemmung,
sjoksenda sevsī soksto lukanes. im Herbst nimmt ihn ... Luka.
stopane udy ezim perasa, Stefan schläft auf der Wand-
bank,
akša acanme stopan alnza, die weiße Decke unter Stefan,
akša dodune stopan pralanza.⁴ das weiße Kopfkissen unter
Stefans Kopf.
stopane sargai m(i)kolan Stefan bricht auf zum Nikolaus-
prazniks. Festtag.
lomatne molit talan kigene, Die Leute gehen auf dem
winterlichen Weg,
stopane moli viren k(i)gene, Stefan geht auf dem Waldwege,
side vergene. staka dadeni! durch den dichten Wald. „Steh
auf, Mütterchen!“
esta staftoze. a-sou dedenanc, Dann weckte er sie. Aber er
sein Mütterchen,

¹ шагомъ пошелъ.

² l. šohda.

³ = tün-esta Ahlqvist S. 35.

⁴ = *präl* Paasonen Nr. 729.

⁵ Каждую весну все заливаются водой, а осенью убрать се Лукерья(?).

<i>vide pojunar dedanc pondaz(e),</i>	an die gerade Espe hängte er
<i>pondams pondoze. pek-užel</i>	seine Mutter,
<i>kodom.¹</i>	(Hängen) hängte er sie. Sehr
<i>cui ardy ardy, stopa arardi.</i>	leid ist es, sie zu verlassen.
	Ach, er geht und geht, Stefan
	weint.
<i>kuvā arardi, a-son penecej:</i>	Wo immer er weint, klagt er:
<i>mon mes šavine škan dedenezin?</i>	Warum habe ich getötet mein
	eigenes Mütterchen?
<i>me(s) uradaine raditelnezin?</i>	Warum habe ich weggeräumt
	meine Gebälerin?

19. T. s. 9; Ü. s. 22. XXIII.

<i>vaj dedej, ei dedej, ai škan-</i>	O Mütterchen, mein eigenes
<i>dedakanj,</i>	Mütterchen,
<i>mes-ylet rana, ai dedi, mara-</i>	warum abends früh legst du
<i>mak,</i>	mich schlafen,
<i>šobdava pozda, ai dedei, star-</i>	morgens spät weckst du mich
<i>camak?</i>	auf?
<i>ali saldataks a-ton maksamak?</i>	Oder aber als Soldaten gibst
	du mich weg?
<i>kusi maksamak, mon ar kežijan.</i>	Wenn du mich auch weggibst,
	ich zürne nicht.
<i>mon la(n)ksat kež(-)gor,² ai</i>	Ich habe auf dich keinen Zorn
<i>dedi, ar-kerdan.</i>	und Ärger.
<i>kežen kerdleias(?), oj deden,</i>	Wenn ich auf dich zürnte, ist
<i>grev uli.</i>	es eine Sünde.
<i>min rete bratkot, oj dedej,</i>	Wir sind fünf Brüder, unser
<i>retenik.</i>	fünf.
<i>retesta saldad, oi dedej, erevi.</i>	Von fünfen ist ein Soldat
	nötig,
<i>otca caranui(?), oi, služaj</i>	dem Väterchen Zaren zum
<i>erert(?),</i>	Dienst sind sie nötig,
<i>škabarazondi, oj, trudejerart(?).</i>	dem Herrgott zur Mühe sind
	sie nötig.

¹ l. *ladoms*.² *k'ēž + kor* Paasonen Nr. 230, 281.

20. T. s. 10; Ü. s. 22. XXIV.

*erda sesas(k), velin atat, šači
pakset.*

*ilet madiit trakareine oram
pordait.*

*stej šobdava ne-sudovne mars
puromoit.*

*daite kučsask, velin atat, min
galovat,¹*

min galovat polnamočnnaiks.

*esta kučez ne-sudovne, pakset
ramaz.*

*vestke vitez ne-sudovne, vid-
manc seviz.*

*o(u)beceda ridez ne sudovne,
meznevak est seva.*

*karmas(t) ne-sudovne sin laž-
nama.*

*kolmaceda vitez ne sudovne,
pek ni ved šačs.*

*esta singe ne-sudovne radorak-
š(n)est[a?].*

Wir wollen, ihr Alten des Dor-
fes, ein Fruchtfeld nehmen.

Abends legen sich die Leute
von Trakino, morgens veran-
stalten sie eine Versammlung.

Aufgestanden versammeln sich
morgens diese Unglücklichen.

Laßt uns schicken, ihr Alten
des Dorfes, unser Oberhaupt,
unser Oberhaupt² als Bevoll-
mächtigten.

Dann schickten ihn diese Un-
glücklichen und kauften ein
Feld.

Einmal säten sie, sie bekamen
nur den Samen.

Ein zweites Mal säten sie, nichts
bekamen sie.

Sie fingen an zu trauern.

Ein drittes Mal säten sie, sehr
gedieh es jetzt.

Da sie, diese Unglücklichen,
freuten sich.

21. T. s. 11; Ü. s. 23. XXV.

*raj sudorjut raj sudor(?), vaj
pišlerein(?) stirnetne.*

*oida pišlasta, vai sudors timo-
škeč,³ jašan dareues.*

*oido jašan darenes akšo buma-
gan palenes.*

O Unglückliche, o Mädchen von
Pischla.

O aus Pischla, o unglückliche
Darja, Timofejs Tochter und
Jaschas(?).

Jaschas Darja ist im weißen
Twisthemd.

¹ голова.

² старшину.

³ ?

oido darku toradi cevtamas veli Darja möchte² im Dorfe Tifta-
aščeme. mas wohnen.
oida aščes nedeles jašan darenes. Darja wohnt (dort) eine Woche.
kaftane oida tus. ko(l)maciti Die zweite ging. In der dritten
jaša darenes tosk vences.¹ verheiratete sie sich dort.

22. T. s. 11; Ü. s. 23. XXVI.

virsa pačat ašen pice, Im Walde Pfannkuchen buk
 ich nicht,
pačan piciks azamaz. sie sagten von mir, daß ich
 Pfannkuchen backe.
virsa salmat ašen-kise(?) Im Walde Mehklöße kochte
 ich nicht,
salman kaliks(?) azamu(z). sie sagten von mir, daß ich
 Mehklöße koche.
oj kuzma starosta, O Starost Kuzma,
posudi požalosta. bitte urteile.

23. T. s. 11; Ü. s. 23. XXVII.³

oida bab(a)nen sora, oida bu- Das Muttersöhnchen Aljoscha,
banen sora, aloša,
eida kati⁴(?) alošu son kelgam- verläßt⁶ Aljoscha seine geliebte
gane(?) mišoša. Miloscha.
oida aloša vai sarga od Aljoscha bricht auf nach Neu-
lepeoru(?), od kuru, Lepejur, nach Neu-Kur.
oida kati,⁴ od kuru, son od Verläßt,⁶ nach Neu-Kur, eine
ir(v)enen sevemčada(?), neue Braut zu nehmen,
irvenen seveme, son otcu toran⁵ eine Braut zu nehmen, große
pandoma, Mitgift⁷ zu bezahlen,

¹ l. *venčes*.² думать.³ Den mordwinischen Text und die russische Übersetzung weiß ich hier durchaus nicht zu vereinen, zumal mir mehrere Formen und Worte dunkel bleiben.⁴ l. *kadi?*⁵ ?⁶ ? не знаю.⁷ приданое (zuerst, *кладки*; dies dann gestrichen).

oida toran pandama, parenen Mitgift zu bezahlen, um seidene
sokan¹ ide⟨m⟩s. Quasten² auszulösen.

24. T. s. 12: Ü. s. 23. XXVIII.

sarkada, kudat. sarkado, ba- Brecht auf, Gevattersleute,
jarto, breeht auf, Bojaren,
arada, moltamo a-minge kudu. tretet hin, wir gehen zu un-
 serem Haus.
kuc⟨a⟩-acčendi³ min ati⟨n.? Im Hause weilt unser Vater,⁴
valmado valmas a-son laskendi. vom Fenster zum Fenster läuft
 er.
vai av sait-ili mon kudaneue? Ach, kommen nicht meine Ge-
 vattersleute?
av uskit-eli mondine irvene? Bringen sie mir nicht die
 Schwiegertochter?
kudan šarvtine, reden kandine, Das Haus habe ich ganz um-
 gedreht, Wasser gebracht,
kudan uštine. das Haus geheizt.

Andrej Tarasov.

25. T. s. 13; Ü. s. 21. I.

erzjan cjora vir čirisa pjaák Der Erža-Bursche am Wald-
[kjarja⁵] kere moljančja. rand Holz hauen gehend.
⁶*erzjan cjoran vjast suskumúa* Ein Bissen Brot des Burschen
kadurs kšiniza. ist einmal übrig geblieben.
⁷*erzjan cjorane kadurs vjast* Ein Krümchen Salz ist einmal
nolamne salyza. übrig geblieben.

¹ ?

² шелковы кистя.

³ l. *aščendi*.

⁴ Дома ожидаютъ большіе(?).

⁵ *kjarja* = *kere* (*kčr*).

⁶ ⁷ Zeile 2 und 3 sind offenbar ganz parallel gebaut; wahrscheinlich Z. 3 zu lesen: *erzjan cjoran[e] vjast nolamne kadurs salyza*.

26. T. s. 13; Ü. s. 21. II.

<i>ivanoŭ matrja, vaj čačumnyda.</i>	Ivans Matrja, ach mit Geboren-
<i>vaj kasumnida udalaš.</i>	werden und Aufwachsen
	glückte es ihr.
<i>ivanon matrja udalaš pilgjin</i>	Ivans Matrja glückte es in
<i>čalgartka.</i>	bezug auf das Tretenlassen
	der Füße.
<i>mazy matrjuša udalaš sjarga¹</i>	Der hübschen Matrja glückte
<i>runqva.¹</i>	es in bezug auf Wuchs und
	Körper. ²

Jakov Korotkov.

27. T. s. 13; Ü. s. 17. I.³

<i>maštit, avak(a)j. ezit mašt[a],</i>	Du verstandest, Mutter (mich
<i>afkaj,</i>	zu ernähren). Du verstandest
	nicht,
<i>traman ranoman, maksimal,</i>	mich aufzuziehen und zu be-
<i>afkaj,</i>	hüten. Du hast mich weg-
	gegeben, Mutter,
<i>casolan tarkas, loman storonnar</i>	an einen fernen Ort, in fremde
	Gegend (als Frau)
<i>ror razbojnikin, slavnij roronti,</i>	zu einem Diebe und Räuber,
	zu dem berühmten Diebe,
<i>voron cjoranti, ror dus salama.</i>	dem Sohne des Diebes. Der
	Dieb ging weg stehlen.
<i>son čokšne pozda ror sas sa-</i>	Abends spät kam der Dieb
<i>lamsta.</i>	vom Stehlen.
<i>roran čekargas čanoj⁴ ortanza.</i>	Des Diebes schöne ⁵ Pforte
	knarrte.
<i>lavožnest roron cepsa pinenza.</i>	Es heulten des Diebes Ketten-
	hunde.
<i>staka, maruša, staka, labuša.</i>	Steh auf, Maruscha, steh auf,
	Labuscha. ⁶

¹ Prolativ v. *šč* und *runqo*; 63. 2.² У красной Матрены толстый задъ.³ Vgl. Schachmatow S. 436. Nr. 14; Paasonen I 96 Nr. XLV.⁴ - чинный?⁵ хорошая.⁶ мидуша?

28. T. s. 14; Ü. s. 17. XVII.¹

<i>luša jožies² afkanza keca.³</i>	Luscha (Lukerja) wurde klug in ihrer Mutter, ⁶
<i>kortama karmas škinanza keca.³</i>	ging an zu sprechen in ihrer Gebärerin.
<i>mon kasinderan, udoloi⁴ ulan.</i>	Wenn ich aufwachse, werde ich frech ⁷ sein.
<i>avainenī ,avaij⁶ a-mon a-meran,</i>	Zu meiner Mutter ,Mutter ⁶ sage ich nicht,
<i>tetenin ,tetei⁶ a-mon a-meran.</i>	zu meinem Vater ,Vater ⁶ sage ich nicht.
<i>tetenin [mon-]meran mon sire</i>	Zu meinem Vater sage ich
<i>kiska⁶,</i>	,Mein alter Hund ⁶ ,
<i>avanin meran ,mon syre suka⁶.</i>	zu meiner Mutter sage ich ,Meine alte Hündin ⁶ .
<i>vernava jotan, virnen a-kasje;</i>	Geh ich durch den Wald, wächst der Wald nicht;
<i>paksava jotan, ejora⁵ a-šači;</i>	geh ich über das Feld, gedeiht das Korn nicht;
<i>rednava jotan, v⟨r⟩da⟨r⟩kostusa.</i>	komme ich ins Wasser, trockne ich das Wasser aus.

Timofej Njemceev.

29. T. s. 15; Ü. s. 15. XIV.⁸

<i>ajdo[n]adjado, jalgan, jakama,</i>	Auf, Freunde, geht spazieren,
<i>virga ukstorga, jalgan, jakama,</i>	durch Wald und Busch,

¹ Schachmatow 434 Nr. 13; 556 Nr. 60; Pelissier, Mokšamordwinische Texte (Berlin 1926, Akademie) Nr. 6, S. 8.

² ежесь Schachmatow.

³ поды Schachmatow.

⁴ - удалой.

⁵ šora M; šaro E. Budenz 203 b.

⁶ „Лукерья развивалась на материнских руках!“. Schachmatow: „стала умной“ въ угробѣ матерн⁶.

⁷ бонная.

⁸ Reguly-Budenz, Nyelvtudományi közlemények V 112; Schachmatow 418, Nr. 5: 549 Nr. 56.

⁹ Budenz: ukstorga; kustar Wiedemann 130 a.

<i>pokš poljanara min gulejama,</i>	auf der großen Wiese lustzuwandeln,
<i>mazyt' pašket' neń, jalgan,</i>	hübsche Blumen zu treten,
<i>tapama,</i>	
<i>gorņiporkat' neń,¹ jalgan,</i>	Glockenblumen zu pflücken.
<i>sežneme.</i>	
<i>fa kostoń kostoń ene burlaknū?</i>	Woher, woher sind diese Bootzieher?
<i>avore veleń kantorań sarkat.²</i>	Aus dem Dorfe Schandorowo die Kontoristen . . .

Ivan Semjonovič Jäkämser.

30. T. s. 24; Ü. s. 30. I.

<i>a-turarma. turarma</i>	Tuarma, Tuarma
<i>tuš avralin kuvalma.</i>	kam längs der Uralstraße.
<i>ki ki neize?</i>	Wer, wer sah ihn?
<i>semkan vańka neize.</i>	Simjonkas Wanjka sah ihn.
<i>kozy kozy putyze?</i>	Wohin, wohin steckte er ihn?
<i>sepizynze putyze.</i>	Er steckte ihn in die Tasche.
<i>tuš bazyrga jakama.</i>	Er ging in dem Bazar spazieren,
<i>žomkat rožkat ramsime,</i>	Plätzchen ⁶ und Hörnchen
	kaufen,
<i>od dejtirne jaršime,</i>	den jungen Mädchen austeilten,
<i>gorņiporka³ moskovka,</i>	Klapperbleche (Schellen) aus
	Moskau. ⁷
<i>injazyryj bajaga,</i>	Glocken des Kaisers,
<i>podetiliń⁴ suřcjami.⁵</i>	. . . Kämmen. ⁸

¹ Vgl. Nr. 30; Schachmatow: бубенчики, колокольчики.

² ?

³ *gońi-por* Paasonen Nr. 287.

⁴ ?

⁵ Wiedemann 156 b: *sursima*; Paasonen Nr. 980: *suřcme*.

⁶ жемки s. Dahl I³ 1316 (Nachweis von E. Boehme: прянички, скатанные вь рукахъ и распластутые нажимають вь обѣ ладони.

⁷ московскій колокольчикъ.

⁸ господскій ромужокъ(?!).

31. T. s. 24; Ü. s. 30. II.¹

tjatjam pe(t)š(k)š alasa,
monen mak(s)š lovaža.
poriū. poriū, ež-pornivt(?)

tuin pokšiu² kijava.

mo(k)šyū tejtir kudysa.

poti prjaza tulysa.

larsja la(n)ksa pacja,
pacja n)t poca kalacja.
suskia: sepij. tuin.

bukaū stepir. varstyū:

mekir ltjan marja.
pekič. (t)ša(t)štaš cjora,

lemiza xrola,
kum gavrila,
kuma stepanyda.

Mein Vater schlachtete ein Pferd,
mir gab er einen Knochen.

Ich nagte, nagte, er wurde nicht
abgenagt.

Ich ging auf der mokšanischen³
Straße.

Das Mokša-Mädchen ist zu
Hause,

ihre Brustwarzen sind wie
Zapfen.

Auf der Bank (liegt) ein Tuch,
in dem Tuche Weizenbrot.

Ich biß an: (es ist) bitter. Ich
ging weg,

in die Steppe von Buka,⁴ ich
blickte:

Zurück (ist) Leontijs Marja.

(Sie ist) schwanger. Sie gebar
einen Sohn,

er heißt Chrola (Frola),

sein Pate ist Gavriilo,

seine Patin Stepanida.

32. T. s. 25; Ü. s. 30. III.

dajka, bratcy, mirjatana.

sjoryū piri pirjatana.

sezy repst ri(t)tjana.

ki sy salama?

kundasnuk, čarsynuk,⁵

Los, Brüder, wir wollen uns
versöhnen.

Aus Lehm machen wir einen
Hof.⁶

Dort säen wir Rüben.

Wer kommt stehlen?

Wir fassen ihn und prügeln ihn,

¹ Vgl. Schachmatow 502 b: u. Nr. 69.

² I. mokšiu.

³ по мокшанской дороге.

⁴ въ Бучининъ стѣнь.

⁵ Vgl. 35. 8—11.

⁶ глиняной глеви. I. хлѣвъ) городить.

panarynza nelsynik,
kaban ugolts kancynik.

redra vina ramatana,
relin atjat simdjatana.

ziehen ihm sein Hemd ab,
bringen ihn in die Ecke der
Kneipe.

Einen Eimer Branntwein kaufen
wir,
des Dorfes alte Leute tränken
wir.

33. T. s. 25; Ü. s. 30. IV.

darka, dugaj, dugagaj.¹
popyn ejora, vasilij,
kafty jonga zepinza,
ve-zepkizyf polyštjof,

ombycisot rjunkiŋe.
seičas kandan koi kine.²
karmiŋ kišteme, morama.

Darja, (jüngere) Schwester,
der Sohn des Popen. Wasilij,
hat auf beiden Seiten Taschen,
in der einen Tasche einen
halben Schtof,

in der anderen ein Gläschen.
Sofort bringe ich es jemandem.³
Sie fangen an zu tanzen und
zu singen.

34. T. s. 25; Ü. s. 31. VII.⁴

karto kineŋ. ki-nleniŋ,
kiulosont koz⁵-kudene.

⁶kudinesot troks valmine
raŋmant alo tjuža ezimne.

ezimiŋ la(n)ks ozatana,
avat ejorat, dumatana,
koda minjanik nej teims.
vel mon kurok tujan rajnar,

Zwei Wege, Kreuzwege,
auf dem Kreuzweg ein schlech-
tes Häuschen.⁷

Durchs Fenster in dem Häus-
chen (sehe ich, steht)
unter dem Fenster eine gelbe
Bank.

Auf die Bank setzen wir uns,
Mutter und Sohn, und denken,
wie wir es jetzt machen müssen.
Ich gehe bald in den Krieg,

¹ = *dugakaj* Paasonen Nr. 1153.

² коп-кому. E. Boehme. Die Übersetzung ist: сей часъ поднесу.
кому, кому.

³ ?

⁴ Vgl. Schachmatow S. 508 d.

⁵ ?

⁶ l. *valmine troks kudinesot*

⁷ плохой домекъ.

neznaj, san. neznaj, aras,

veđ mon mekiť kudov.

ar(a)rdinek, avardinek,

isek-i-marv proščinek.

weiß nicht, komme ich, oder
nicht,

zurück nach Hause.

Wir weinten, wir weinten,
gestern auch voneinander nah-
men wir Abschied.

35. T. s. 26: Ü. s. 31. VIII.¹

virin tefkaj, vir ackaj,

sado maron eramo,

sado maron eramo,

virso pengin kerjamo.

[ješli] karmatano kerjama,

luči ali erjamoš.

ki-sy salamo?

ku(n)dasynik, čarsinik,²

kundasinik, čarsinik,

sonzo ponkstuma kučsinik.

Waldvater, Waldmutter,

kommt bei mir leben,

kommt bei mir leben,

im Walde Holz schlagen.

Fangen wir an zu schlagen,
wird das Leben besser sein.

Wer kommt stehlen?

Wir fassen ihn und prügeln ihn,

und schicken ihn ohne Hosen
weg.

Ach, Väterchen, Mütterchen,
fürchtet nichts;

verlaßt euch auf mich,
besser wird dann sein
auch euer Leben.

or tjatjakaj avakaj,

iljado pelť mezdejak.

iljado pelť mezdejak;

nadijado tyń mon la(n)ks,

luče sesto ali

tyńkak erjamoš.

36. T. s. 26: Ü. s. 31. IX.

mon veđ uli djudjam,

tejtireza marja.

son veđ marja pajstuma.³

kurok meniť ponkstuma.

Ich habe einen Onkel,
seine Tochter (heißt) Marja.

Die Marja ist eine tolle.⁴

Schnell weichen sie (ihr) aus,
ohne Hosen.⁵

¹ Die ersten drei Zeilen sehr bekannt unter den Erza aus dem Märchen.
Vgl. z. B. Paasonen II 81 Z. 1—2.

² Vgl. 32 5—6.

³ ?

⁴ очень отчаянная.

⁵ ? скоро придуть ребята и обидать марю: offenbar Umschreibung.

mezi marjaŋ čumoza?
sonzo vanka kumoza.
meks ton marja ištjamo
šočit ton durakoš?
a-tjatjak(s), aj-avaks;

puzyr peki, tatar levks.

Was hat Marja für Schuld?
 Ihr Gevatter (ist) Wanka.
 Warum du Marja als solch ein
 Dummkopf bist du geboren?
 Nicht nach dem Vater, nicht
 nach der Mutter (bist du
 geschlagen);
 dieker Bauch, Tatarenkind.

37. T. s. 26; Ü. s. 31. X.¹

udumam saš, madim(am) saš,
tetjan kudor molimam saš.
tetjaŋ kudos vasylo,
men² veđ jakan nasila.³
or tetjakaj, arakaj,
sajmaš tyŋ moŋ estjank,
sajmaš tyŋ moŋ estjank,
mon veđ pek uŝ tošnain.

Ich möchte schlafen, mich
 niederlegen,
 in das Haus meines Vaters
 gehen.
 Das Haus meines Vaters ist
 weit,
 ich gehe mit Anstrengung.⁴
 Ach, Väterchen, Mütterchen,
 nehmt ihr mich zu euch,
 ich bin gar sehr betrübt.

38. T. s. 27; Ü. s. 32. XI.⁵

re-atjant uli tejtir, sonzo lemeza
katja.
ozas katja ezem la(n)k(s).
karmaš katja panaroŋ sustamo:
ez-sustart katjan panaroš.
mats katja udoma.

Ein Vater hat eine Tochter,
 sie heißt Katja.
 Katja saß auf der Wandbank,
 Katja fing an, ein Hemd zu
 nähen;
 nicht wurde fertiggenäht
 Katjas Hemd.
 K. legte sich schlafen.

¹ Vgl. u. Nr. 62.

² l. mon.

³ насили.

⁴ плохо.

⁵ Dies Lied ist metrisch von mir nicht zu heilen.

*pervyj vent katja matiders
gluxoj peliref.¹
ombotside matide(v)ś; karmasť
atjak(ś)t moramo.²
kolmocide katja matider(ś):
zorja pojavasť.
karmasť katjań tjaťjazo murime.
³meriń, meriń, dočinem, ilja
juka ton kuvacť ulčjava.⁴
ne'j)-veť⁵ ton a-stjavarat, roby-
tama erjavarat.
or prostimak tjaťjakaj, or
prostimak kormakaj.*

Die erste Nacht schlief K. bis
in die tiefe Mitternacht.⁶
Die zweite schlief K.; die Hähne
fingen an zu krähen.
Die dritte schlief K.; die
Morgenröte erschien.
K.s Vater fing an zu schimpfen.
Ich sagte, sagte, Töchterchen,
geh nicht lange auf die
Straße.
Jetzt stehst du nicht auf, du
mußt arbeiten.
Ach verzeih, Väterchen.

39. T. s. 27: Ů. s. 32. XII.⁷

*kirkau maška pek zloj, retivoj.⁸
mašan kuraka racjaza.
liš maša ulčjav, karmasť
kiś(ti)me,
balčjavamo, očajenoks tejneme.
karmasť sonzo narodoś mašan
sesto sudjamo:⁹
otčainoj ton maša. eli prevde
ton lišif?*

Kirils Maschka ist sehr böse,
heftig.¹⁰
Mascha hat ein langes Hemd.
M. ging auf die Straße, fing
an zu tanzen.
ausgelassen zu sein,¹¹ sich toll
aufzuführen.
Die Leute fingen an, Mascha
da zu tadeln:¹²
Toll bist du, Mascha. Oder
bist du verrückt geworden?

^{1 2} Vgl. Pelissier, Mokšamordwinische Texte. S. 9, Z. 11.

³ hiervor. ⁴ hiernach im Text nur unverständliche Verweisungszeichen.

⁵ l. r.d.

E. Boehme: въ глухую полночь.

⁷ Auch dies Lied ist metrisch kaum in Ordnung.

⁸ ретивый.

⁹ судить, осудить.

¹⁰ ретивая.

¹¹ ризвиться.

¹² упрекать.

<i>motri, kirdems a-kine mastor</i>	Sieh, ² auf Erden ist niemand,
<i>la(n)kso.</i>	der dich hält.
<i>motri, toñ bezdorzarovj,¹ ton,</i>	Sieh, ³ du bist ohne Macht, du,
<i>maša.</i>	Mascha.

40. T. s. 28; Ü. s. 33. XIII.

erjast atja i-baba.

Es lebten ein Alter und eine Alte.

atjant lemezo gara.

Der Alte heißt Gara (Gerasim).

garaš jakaš viřga,

Gara ging durch den Wald, fand einen Hundehals.⁵

muš psakañ⁴ kirga.

Er kam (heim), heizte die

saš, ku(do)nozo uštyze,

Hütte,

psakañ kirgañ puštyze.

kochte(?)⁶ den Hundehals.

tjuka tej. tjaka tej.

— —

psakañ kirga, saka tej.

Hundehals, komm her.

sas gars, psakañ kirgas

Gara kam, der Hundehals

tarkazojak aras.

ist nicht (mehr) an seinem

Platz.

karmas babas garañ mu(r)-

Die Alte fing an, Gara zu

neme,

schimpfen,

i-vačedo syn kadorst.

und sie blieben hungrig.

41. T. s. 28; Ü. s. 33. XIV.⁷

Какъ по травѣ,

koda trava langa,

по муравѣ,

murava langa,

шла дѣвица за водой,

moli tejtir vete,

¹ безъ державы.

² Смотри, за тобою слѣдить некому на себѣ. Den Sinn des russischen Satzes machte mir E. Boehme klar durch Hinweis auf Bernekers Russ. Lb.² 138 b (вѣкого ...). Vgl. 62. 2.

³ Смотри, нѣтъ у тебя отца, матери.

⁴ : песь, песвѣ?

⁵ кошачью голову. Aber ‚Katzenkopf‘ ist ganz unmöglich. So traue ich auch nicht dem ‚Katzenkopf‘.

⁶ сталъ .. варить.

⁷ Der mordwinische Text ist offenbar die Übersetzung des russischen Verschens. Die Quelle ist hier, wie bei Nr. 42, 43, 44 und 46. 65, 68 vorangestellt.

за ней парень молодой	<i>meľgazo moli odejora</i>
кричить: „Дѣвица, постой,	<i>i-sejri: ,tejtir, ućumak,</i>
красавица, подожди,	<i>krasavica, ućumak,</i>
пойдемъ умѣстѣ по воду,	<i>moldjan rejso vete,</i>
за холодной ключевой.“	<i>kelmi red meľga:’</i>
„Ох, ты, ох, ты, парень, голубоѣъ,	<i>,ox, ton, ejora, ejorine.</i>
твой глупый разумок.	<i>toŋ glupyj razdumot;</i>
не кричи во весь рот,	<i>ilja sejri pek.</i>
мой батюшка у ворот	<i>ato tetjam</i>
услышетъ и меня побѣтъ.“	<i>marjasam(am), karmi murime.‘</i>

Wie über das Gras,
über die Wiese,
ein Mädchen nach Wasser geht,
geht hinter ihr ein junger Bursch
und schreit: „Mädchen, warte auf mich,
Schöne, warte auf mich,
wir gehen zusammen zum Wasser,
nach dem kalten Wasser.“
„Ach, du, Bursche, Bürschlein,
du hast dumme Gedanken:
schrei nicht (so) sehr.
Sonst hört dich mein Vater
und fängt an zu schimpfen.“

42. T. s. 28; Ü. s. 33. XV.¹

Сни, дѣта моѣе, усни,	<i>adolok, ejorinem, matidert,</i>
сладкій сонъ себа мани,	<i>moŋ mantj(i)sto kuva ratski.</i>
нанѣчить а теба взда	<i>arma maro mon toŋ karman</i>
	<i>murime.</i>
ветир сонца и орла.	<i>ćinzo lisems nursitan.</i>
Улетилъ орелъ дочой,	<i>lirtjaš orel kudor</i>
ветиръ скрилъ са подѣ горою.	<i>i-kekšš pa(n)do jekšš.</i>
Вѣтир послѣ троѣ ночей,	<i>armaš kolmo ćin troks pury</i>
ичитѣса матерій своеѣй.	<i>aransto.</i>
Вѣтер спрашуѣтъ мать.	<i>armanf kekšni arazo.</i>

¹ Russischer Text, ins Mordwinische übersetzt, über dem russischen Text.

где изволишь погулять.	<i>kuva guljajat;</i>
Или звёздомъ воеваваъ,	<i>ili zvezda maro vojuit</i>
или волно согынаваъ.	<i>eli volnat pancjt?</i>
Не гонаваъ а волно морскихъ,	
звёздъ не трогаваъ золотихъ.	
А дита уберигаля,	<i>mon ekakšč karavliu.</i>
колобеличка качалъ.	<i>vsjo nurcin esenzo.</i>

Schlafe, mein Söhnchen, schlaf ein,
 (m)ich süß(?) ...?
 Mit dem Wind werde ich dich wiegen.
 Bis zum Aufgang der Sonne wiege ich dich.
 Es flog der Adler nach Hause
 und verbarg sich hinter dem Berg.
 Der Wind blies drei Tage lang zu seiner Mutter(?).
 Den Wind fragte seine Mutter,
 wo du dich überall herumgetrieben hast;
 oder hast du mit den Sternen Krieg geführt
 oder die Wellen vertrieben?
 Ich habe mein Kind gehütet,
 es immerfort gewiegt.¹

43. Т. s. 28; Ё. s. 33. 16.²

Пребизааи възбу-дети	<i>čijst kudov ekak(š)ne.</i>
второнасъ зовуть отца.	<i>kurok jostast tetansto:</i>
Тата, тата, наші съеди	<i>o-tetinem tetjakaj,</i>
прятачили мертвеца.	<i>uļcjava kanst kulycja.</i>
Врите, врите весената,	<i>mest ken šlitjado tyŋ?</i>
заворщель на ных отецъ.	<i>karmaš tjatjaš murnime:</i>
Ох, уш ети мње робате	<i>ox mon tyŋki mandenokt.</i>
будить вамъ все(?) ³ мертвецъ.	<i>mon vertjan tenk kulocja.</i>

¹ Ganz gelungen ist die mordwinische Übersetzung dieses russischen Originals also offenbar nicht.

² Der russische Text ist die bekannte Ballade A. S. Puškins „Утопленникъ“ (mit kleinen Entstellungen). Die mordwinische Übersetzung weicht ziemlich stark ab. — [N. Trubetzkoy.]

³ вжѣ?

Судь нескной отвичайка. *otrečáš synjanet kolijak*
 вьекъ а з нимъ не розбырись. *maronk.*
 Дѣлать нѣчево хазайка.
 Дай кафтану! ? ъ поплету. *daj samaneu mon tujan.*

Es liefen nach Hause Kinder.
 Schnell erzählten sie ihrem Vater:
 O, Väterchen,
 auf der Straße bringen sie einen Toten.
 Warum wascht ihr wen? (?)
 Der Vater fing an zu schimpfen:
 Ach, ich euch . . . ?
 Ich zeige euch einen Toten,
 antwortete er ihnen . .
 mit euch.
 Los, ich bring einen Mantel.

44. T. s. 29; Ü. s. 33. XVII.

Татъка мырлена продасть, *tjatjam merinet mise,*
 на гармонни дьенеть дасть. *none garmonjat ramt.*
 А куплю себа гармонню *ramotano min garmonjat*
 двацаги паги ладовъ. *komš retire ladosa,*
 завьду себа матаню *zaradu estjan matanja*
 льеть сизнайцать годовъ. *komš retire gotca,*
 Матаиьчека еничка, *moú matanjat podol abo,*
 пожалей маиьенника. *soborč matanja enja*
zalimak a-tamoda.

Mein Vater verkauft einen Wallach,
 mir kauft er eine Harmonika.
 Wir kaufen eine Harmonika
 mit 25 Tasten.
 Ich bringe zu mir Matanja
 von 25 Jahren.
 Ich die Matanja unter den Rock eig. den Schoß.
 Gelbe Matanja . . . ?)
 Hab' mit mir ein wenig Erbarmen.

45. T. s. 34; Ů. s. 34. XVIII.

pando praso, u'čjaso.
cjora(n)ŭ čarež ku'čjaso.

cjoras karmas pižneme.
sonzo tafazo marize,
sas, kudov saize.
karmas sonzo murnime:
prusja,¹ buka,² aksjalov,³

mu(s)kt vajartan led-alov,⁴
i-ton toze⁵ tonktan,
karmat sesto sodamo.

Auf dem Berge, auf der Straße,
 prügeln sie einen Bursehen mit
 dem Tragjoch.

Der Bursehe fing an zu schreien.
 Ihn hörte sein Vater,
 er kam und holte ihn heim.
 Er fing an, ihn zu sehimpfen:
 „Sch—,“ Scheusal, unter die
 Wandbank!

Flachs weiche ich ein im Wasser,
 und dich steck ich auch rein,
 da wirst du es dann wissen.⁶

46. T. s. 35; Ů. s. 34. XIX.⁷

Семенова Ванька торговый,
 въ рубашкѣ онъ въ бордовой,
 надѣлъ рубашку и сталъ
 бѣжать на базаръ. Бѣжалъ.
 вѣжалъ и спотыкнулся
 и грязной воды нахлебнулся.
 Началъ онъ плакать.

semkaŭ vanka torgovoj,
panaraza uli bardoraj.
orčizze panarof, karmas
bazarof čieme. č'ijjś.
č'ijjś. pupordjas,
i vacer veti kopordas.⁸
arardeme-san⁹ karmas.

Semjons Wanka ist Kaufmann,
 sein Hemd ist bordeauxrot.
 Er zog die Hemden an.¹⁰ Er fing an

¹ — тпрусь!

² — бука.

³ *aksal* Paasonen Nr. 10: Raum unter der wandfesten Bank (*č'č'm*). Nach Paasonen *mokšanisch*. Dies Lied ist aber erzänisch.

⁴ — *čed*.

⁵ — тоже.

⁶ Тпрусь.

⁷ Mordwinische Übersetzung eines russischen Volksliedes über dem russischen Text.

⁸ *kopërdan* *kortyantani* Regulj. Regulj-Budenz 178 a.

⁹ I. son

¹⁰ Diese Übersetzung nach dem Mordwinischen. Besser schiene mir: *orčiz panarof* „er zog das Hemd an“, worauf *-t inpanarof* deutet.

auf den Markt zu laufen, lief,
 lief, stolperte,
 und schluckte dreckiges Wasser.
 Zu weinen fing er an.

47. T. s. 35; Ü. s. 34. XX.¹

*a-zezjaka, sezjaka,
 meks pulonet kuvaka?*

odunjažom kodyze.

nastja suka kundymen²

i-sezize nasta suka.

*a suka, meks ton moñ pulont
 sezik?*

son boľši nej veľ a-kase.

mon nej aroľ mazijj.

Ach, Elster, Elster,
 warum ist dein Schwänzchen
 lang?

Meine junge Schwägerin hat
 es geflochten.³

Die Hündin Nasta hat mich
 gefangen

und hat ihn ausgerissen, die
 Hündin Nasta.

Ach, Hündin, warum hast du
 den Schwanz mir ausgerissen?

Jetzt wächst er nicht mehr.

Ich bin jetzt nicht (mehr) hübsch.

48. T. s. 36; Ü. s. 30. V.

*dlegud⁴ banjar napynđjaš.⁵
 šekšata rafma kerjaš.*

sij kujš parjama.

siint psi stardozi.

ašo sjarko uskize.

ašo sjarko. a-sjarko,

koze moljat salamo!

koze moljat salamo!

injazoroñ a-lamo.

Der Großvater lief ins Bad.⁶

Der Buntspecht klopfte ans
 Fenster.

Eine Laus kletterte herein, um
 zu baden.

Die Laus überwältigte die Hitze.

Die weiße Niß führte sie heraus.

Weißer Niß, Niß,

wohin gehst du stehlen?

Wohin gehst du stehlen?

Der Kaiser hat nicht viel.

¹ Vgl. Nr. 61.

² 1. *om m.* Erža: *im m.* *im m.* Mokša: *amañ.* Paasonen 013.

³ *свела.*

⁴ 1. *dledud.*

⁵ ?

⁶ *дедъ въ баню побижалъ.*

49. T. s. 36; Ü. s. 30. VI.

*ox-arakaj tošna!**kud-ykili košma.**košmant poté maderliń,**mastor alov tujerliń.**meks, ejorinem, a-morat?**meks, tejtirnem, a-kištjat?**eli varjat bokasa?**davajka, mon tokasa.*

Ach, Mütterchen, mir ist übel!

Im Vorhaus ist eine Decke.¹Ich möchte mich auf die Decke
legen,²ich möchte unter die Erde
gehen.Warum, mein Söhnchen, singst
du nicht?Warum, mein Töchterchen,
tanzst du nicht?Oder hast du ein Loch an der
Seite? (?)³Laß, ich berühre es.⁴

Luka Stepanovič Itjaksor.

50. T. s. 41; Ü. s. 52. XXI.

*mejš toń, arkinin, paroks čatč-
tymik?**meiš ton, kormakaj, vodrjaks
kastymik?**radrjaks kastymik, saldatks
maksymik?**kolmo got mon služiń. lamo nuža
gorja premiń.⁵**se veđ a lama. tuń roinar,
maštuma tarkar.**se veđ ož sat i avoľ vese.*Warum hast du mich, Mutter,
als einen guten geboren?Warum du mich, Ernährerin,
zu einem hübschen erzogen?Zu einem hübschen erzogen,
als Soldaten weggegeben?Drei Jahre hab' ich gedient,
viel Kummer und Leid emp-
fangen.Das war nicht viel. Ich ging in
den Krieg, auf das Schlacht-
feld.Das reichte noch nicht⁶ und
ist nicht alles.¹ Кошмо.² на кошмѣ бу-лечь.³ или что ни будь не такъ(?).⁴ даван тронуть за пятакъ(?).⁵ . . . принялъ der Übersetzung; Paasonen Nr. 737 *päämäs*.⁶ этого не хватило.

<i>tolon vediu pačka mon polonc¹</i>	Durch Feuer und Wasser fiel
<i>ponjiu.</i>	ich in Gefangenschaft.
<i>mon toso isa lamo vačo peki</i>	Da hatte ich noch viel hungrigen
<i>kirdiu.</i>	Magen.
<i>seniu rad ulniu, kuruk kululin;</i>	Darüber wär' ich froh gewesen,
	wenn ich schnell gestorben
	wäre;
<i>aras kulumaš minik jalganu,</i>	nicht ist der Tod für uns
	Kameraden,
<i>vačo lomanniu.</i>	für hungrige Leute.
<i>mejš ton avakaj paroks čač-</i>	Warum, Mutter, hast du mich
<i>tymik?</i>	als einen guten geboren?
<i>luči čačurliu moū kudo ugoloks,</i>	Besser wäre ich geboren worden
	als Winkel des Hauses,
	als Baum an den Rand der
	Straße.
<i>turgt turo-lerkskef mukorost</i>	Schweine und Ferkel mögen
<i>puskaj razdjanf,²</i>	ihren After (an mir) kratzen,
<i>puskai pinit koskat ezyn čur-</i>	Hunde und Hündchen auf mich
<i>cirilt.³</i>	pissen.
<i>i to murirliu, mon časlirojan.</i>	Dann hätte ich gesagt, ich bin
	glücklich.

51. T. s. 41: Ü. s. 37. II.

<i>oj redun soka, son koldun soka,</i>	O Zauberin Hündin, die Hexe
	Hündin,
<i>karambraz kurga, tulo mukora.</i>	knöcherner Schnauze, ⁴ vernagelter Hintern. ⁵
<i>so(ŋ) dumaš arcis urvan saime,</i>	Sie gedachte eine Schwieger-
<i>parou vesnime.</i>	tochter zu bekommen, eine
	gute zu suchen.
<i>vesi njezdonti redun lirtuize,</i>	Den ganzen Bezirk flog die
	Zauberin ab,

¹ Wiedemann 144 b: *pl. ŋamo*; — въ плѣтъ. Übersetzung пѣтъ.² *razdems* Wiedemann 149 b.³ 4-Bildung: *tšurams* Wiedemann 164 a.⁴ ⁵ костянная морда, гвоздянная жопа.

<i>resi ujezdont goldun jutjze.</i>	den ganzen Bezirk besuchte die Hexe.
<i>ež muje vedun es kondjamondo.</i>	Nicht fand die Zauberin die ihr selbst gleiche.
<i>urra son dumaš arcis lija njezdar,</i>	Eine Schwiegertochter dachte sie in einem anderen Bezirk zu holen,
<i>morjan troks pečkize. tosto muš vedun</i>	übers Meer fuhr sie. Da fand die Zauberin
<i>eš kondjamondo;</i>	die ihr selbst gleiche;
<i>urra sondo šteriks¹ pistirdi</i>	ihre Schwiegertochter — wie
<i>surondo.</i>	eine Spindel dreht sie ihre Finger,
<i>verno tolt palyf sondo turrando.</i>	wie Feuer brennen ihre Lippen.

52. T. s. 42 (und 41⁵); Ü. s. 37. I.²

<i>oj morja, morja, čopuda morja.</i>	O, Meer, Meer, Schwarzes Meer.
<i>morjan knučkaso sudnat,</i>	Auf dem Meere Schiffe, Fahr- zeuge;
<i>karabljan⁴ lankso⁵ kolmo polk saldat.</i>	auf dem Schiffe drei Regimente Soldaten.
<i>resi saldatne ruzon tataron.</i>	Alle Soldaten (sind) Russen und Tataren.
<i>rejki saldatkiš⁶ son tašto erzjan.</i>	Ein Soldat ist ein alter Erzja.
<i>resi saldatne i kištif moryf;</i>	Alle Soldaten tanzen und singen;
<i>erzjan saldatkiš a kišti more.</i>	der Erzja-Soldat tanzt und singt nicht.
<i>meiš ton, saldatke, a kištjat, morat?</i>	Warum, Soldat, tanzt und singst du nicht?
<i>mejš mon kištjan, moran? mon kudos kadyń</i>	Warum soll ich tanzen und singen? ich ließ zu Haus
<i>resi skotinam loman paksja lunks,</i>	das ganze Vieh auf fremden Feldern,

¹ 1. *sonl(o) urra šteriks.*

² Cberaus bekanntes und beliebtes Lied. Vgl. Schachmatow 438 Nr. 15, 560 Nr. 63.

³ Die zweifache Aufzeichnung bietet einige Varianten, die hier folgen:

⁴ ⁵ *oj karabl taišesa;* ⁶ *saldatoš;* siehe S. 90: ¹ *ijnit;* ² *totja.*

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 205 Bd 2 Abb.

<i>a sjuron salon paksja ki-langa.</i>	aber Getreide und Salz ³ auf Feld und Weg.
<i>kudo poc kadyú nili ejkakšon.</i>	Im Hause ließ ich vier Kinder.
<i>ezimga čijšnit¹ mon pakšinín.</i>	Über die Wandbank laufen meine Kinder.
<i>valmava vanyt lomaú tetja lanks.</i>	Durchs Fenster sehen sie auf fremde Väter.
<i>⟨te⟩tjaj² seirit. tetjan sedij a sodyt.</i>	Sie rufen: Vater. Das Herz des Vaters kennen sie nicht.

53. T. s. 43; Ü. s. 37. III.

<i>resilgadyda jalgat, resilgadyda velur.</i>	Seid vergnügt, Gefährten, seid vergnügt im Dorf.
<i>kuš mon krugom uryzan,⁴ činik venik avardjan</i>	Da ich ganz verwaist bin, weine ich Tag und Nacht
<i>i seřica tarkas madjan. i to onstyn on nein,</i>	und lege mich mit Tränen ins Bett. Dann träume ich,
<i>buta moú reřkumam sy, i kecynda kemf kande,</i>	als wenn meine Geliebte kommt und in ihrer Hand Schuhe trägt,
<i>rovna tolt resi palyt. a prja- synda kartuzyś,</i>	wie Feuer brennen sie ganz. Aber auf dem Kopfe hat sie eine Mütze,
<i>rovna tešti čirtyrde,⁵ a lank- synda panaryś, resi šelksa vyřuvaž.</i>	wie ein Stern leuchtet sie. Und ein Hemd hat sie an, ganz mit Seide ausgenäht.

54. T. s. 43; Ü. s. 38. IV.⁶

<i>čačin mon ved rovna paksjas tikše.</i>	Ich wurde geboren wie Gras auf der Wiese.
---	--

³ хлѣбъ-соль.

⁴ Paasonen Nr. 1191.

⁵ Gétordú Szilasi, Nyelvtudományi közlemények XXIV 46.

⁶ Die Gliederung nach Versen ist kaum zweifelhaft, die Rhythmik mir aber nicht erkennbar.

*kem kartuva goca tun lomañ
kedga.*

*mon otkš poram jutaš vesi loman
kedlanga.*

*čit ranyñ pakšat, a vemberť
skalt potjaftyñ.*

*skalyñ po(tja)vtumada mejli
pakšat lovejda simdin.*

*simdamyda mejli udunia mon
synet mactiñ.¹*

*koda pokšta kasyñ, mon
monetjak tejtir čačtyñ.*

*kuš tejtirni pakšaš i pek mazyj,
kuš mazyjne i para,
da pek bednyj, aras orčavksyza,*

*kijak mirdiniñ a sajse vest sekiñ
korrs.²*

*tujan gorjady manastyrio
paznyñ oznuma,*

*paz a maksyli moueñ kucjutki³
časija.*

*koda moliñ paksjava, i-lamyda
selmiñ nejš,*

*paksja kunčkasa ozjaz⁴ lerkskit
moryť.*

*jutyñ vir čiriva, vergiz lerkskit
urnyt.*

*koda ozjaznyñ⁴ lerkсны vergizyñ
kedlanksa*

vidna tože moñ kondjat uryst.

*kijak araš mastyr lanks
rodnjast;*

Mit zwölf Jahren ging ich zu
fremden Leuten.

Meine Jugendzeit verging ganz
bei fremden Leuten.

Tags behütete ich die Kinder,
nachts melkte ich die Kühe.

Nach dem Melken der Kühe
gab ich den Kindern Milch
zu trinken.

Nach dem Tränken legte ich
sie schlafen.

Als ich groß wurde, gebar ich
auch ein Mädchen.

Obwohl das Mädchen sehr
hübsch ist, hübsch und gut,
ist sie doch sehr arm, hat sie
keine Kleider,

niemand heiratet sie einmal
deswegen.⁵

Ich gehe vor Kummer ins
Kloster zu Gott beten:

Möchte mir Gott nicht geben
ein bißchen Glück.

Wenn ich aufs Feld gehe, sehen
meine Augen viel.

Auf dem Felde schreien die
Sperlinge.

Ich komme zum Wald, da heulen
die Wölfe.

Wie die Sperlinge in der Hand
der Wölfe sind,

so offenbar auch Waisen wie ich.

Niemand auf Erden (sind) seine
Verwandten;

¹ Wiedemann 133 b *madstems*.

² l. *kořas*? Wiedemann 92 § 120, Budenz 179 a.

³ : *куча*?

⁴ *ořaz* Wiedemann 140 a, Budenz 163 b.

⁵ не кто замуж не берет собственно за это.

ulniš vejki patjam, sejak rasyla ich hatte eine ältere Schwester,
eri. sie lebt fern.
kildidi moneñ alat;¹ moljan Spannt mir die Pferde an; ich
mon sodartnmanda. gehe (zu ihr), ohne daß sie
 es weiß.

55. T. s. 44; Ü. s. 38. V.²

piži sadys šumaš, mon parsta Der grüne Garten rauschte,
azdaš, ich wußte es nicht gut,
kolmysta komañ večsa, welchen von den dreien ich
 liebe.
mon večkija se cjorant, Ich liebte den Burschen,
kona tesy araš. der nicht hier ist.
pary goryca Odesa, In der schönen Stadt Odessa,
tosa ročna aľjasa da, auf der geraden Straße
aštiť kolma kudyť, stehen drei Häuser,
kuněka vica pokš kuda. gerade in der Mitte ein großes
 Haus.
se avyť boľnicja, Es ist kein Krankenhaus,
a reši poćot tjurmakš. sondern es ist ganz ähnlich
 dem Gefängnis.
stenanda pokšt serijt. Seine Mauern sind dick und
 hoch.
meznjak tosa a nejat. Nichts kann man da sehen.
tolka nejat marjat. Nur siehst und hörst du,
tolka nejat marjat nur siehst und hörst du
krilički molimada wie auf den Treppen gehen
panžumat kandyť. die Schlüsselträger.
tosa aštiš se cjoraš. Da saß der Bursche,
komañ mon večkija, den ich liebte.
koda kenšyuf panšič, Als sie die Türe aufmachten,
i sergidiž sonda, riefen sie ihn auch.
ľistja, bratkim, ton „Komm, Brüderchen, du

¹ I. alaša.² Ganz modernes Lied mit strophischer Gliederung, wenn vielleicht auch die erste Strophe anders zu ordnen ist. Selbstverständlich unter neuem russischen Einfluß entstanden. Vgl. Nr. 60.

tej valda tarkas.¹
tesa aštiš kežiŋ pop,
karmaš sporidžamynda:
joftyka tou, kežiŋ pakša,
enjary ojmiť jumafitiť.²

‚kerejksie lemdjaž
a sjadŋ komš ebrejt.³

hierher an den hellen Platz.⁴
 Da stand der böse Pope,
 fing an, ihn beichten zu lassen:
 ‚Erzähle du, böses Kind,
 wieviel Seelen du umgebracht
 hast.⁵
 ‚Achtzehn getaufte
 und hundertzwanzig Juden.⁶

56. T. s. 44; Č. s. 39. VI.

‚ox, arakaj, kormakaj, pekim
seride.¹
‚ox, edjakam, lersakam, matŋja
pecka lanks.²
‚ax, arakaj, kormakaj, pecka
lango psi.³
‚ejdjakam lersakam, acyk ašo
košminint.⁴
‚ox, arakaj, kormakaj, košmaš
verije.⁵
‚ax, kurva. bled(ne),¹ kosto
nažuvik?²
‚ox, arakaj, kormakaj, reŋ
suprjatkaša,³
reŋ suprjatkaša, čopuda ugoŋca:⁴

‚a suka bleđne, kov tejsynik?
peckas jortums — toľc sou a
pale.⁵
esli vec kajam(s) — kalŋŋ kun-
dyčat kundasy.⁶

‚Ach, Mütterchen, mir tut der
 Bauch weh.¹
 ‚Ach, Kindchen, lege dich auf
 den Ofen.²
 ‚Ach, Mütterchen, auf dem Ofen
 ist es heiß.³
 ‚Ach, Kindchen, breite den
 weißen Filz³ aus.⁴
 ‚Ach, Mütterchen, der Filz ist
 blutig.⁵
 ‚Ach, Hure, wo hast du es denn
 herbekommen?⁶
 ‚Ach, Mütterchen, in der nächt-
 lichen Spinnstube,⁵
 in der Spinnstube, im dunkeln
 Winkel.⁴
 ‚Ach, Hure, wo tun wir es hin?
 Werfen wir es in den Ofen, im
 Feuer brennt es nicht.
 Werfen wir es ins Wasser,
 fangen es die Fischer.⁶

¹ ... блядь.² — супрядки.³ войлокъ.⁴ нажила.⁵ на посидѣньихъ (л. посидѣлки)

57. T. s. 44; Ü. s. 39. VII.¹

*udjada, jalgat, piže lugava,
jalgat, jakama,
gornipov cecjań, jalgat. koč-
kyma,
kerjamo peva, jalgat, lacyme.
ej čokšni pozda, jalgat, veř
ulejar,
peli reškanja, jalgat, al ulejar,
zorja porara, jalgat, bazaruv!
bazar ulejasa kolma odcjorjat,
kolma burlakkif.
vejki odcoraš son ved pek para,
pilgiza kromoj.
ombociš pek paro, selmiza krivoj.
kolmociš pek paro. tolka son
bednoj.*

Kommt, Freundinnen, um auf
die grüne Wiese zu gehen,
Glockenblumenknospen zu
pflücken,
auf die Stoppeln sich zu legen.
Spät abends auf die obere
Straße,
um Mitternacht auf die untere
Straße,
um die Morgendämmerung auf
den Markt!
Auf der Marktstraße sind drei
Burschen, drei Bootzieher.
Der eine Bursche ist sehr schön,
aber lalm.
Der zweite Bursche sehr schön,
aber einäugig.
Der dritte Bursche sehr schön,
nur ist er arm.

58. T. s. 44; Ü. s. 40. VIII.

*udyń, udyń, urjakaj, udokšnyń.
teršnit,² molkšnyń, urjakaj,
syrgojkšyn.
od cjorada, urjakaj, dumak-
šnyń.
štupin, kapiń tarkava.*

Ich schlief, schlief, Schwägerin,³
schlief lange.⁴
Sie rufen mich, und ich stand
auf.
An den jungen Burschen dachte
ich.
Ich fühlte nach und griff im
Bette herum.

¹ Ob die hier in der Anordnung der Verszeilen gegebene metrische Gliederung wirklich Tatsache ist, soll damit nicht behauptet werden; der gleichförmige und parallele Bau in den betreffenden Versgruppen tritt aber so deutlicher hervor, als wenn die kleinsten metrischen fünfsilbigen Einheiten allesamt gleichmäßig einander zugeordnet wären.

² : *terdens* Paasonen Nr. 1106; I. *tertkšnit*?

³ сестрица.

⁴ переспалась.

aräs kijak malasyñ.
dumiñ, arciiñ, urjakaj, sedijgan.
meziñ seca, urjakaj, mon erjan?
riim calmu, urjakaj, vec kajan.

tetjañ, avan kudysa mon erjan.
urjañ leljañ kor kirdjan.

mazy pola, syriectjan,

syri atjanyñ mirdiniñ lisjan.

Niemand ist bei mir.
 Ich dachte auch an früher(?).
 Wozu lebe ich hier?
 Meine Kraft werfe ich durchs
 Fenster ins Wasser.
 Im Hause meiner Eltern lebe ich.
 Den Zorn meiner Geschwister
 ertrage ich.
 Schöner Liebster, ich werde
 alt(?).
 Mit dem alten Mann verheirate
 ich mich.

59. T. s. 45; Ü. s. 40. IX.

čičaũ katja pek paro,
čičaũ katja pek vadrja,
jala jaki čjulkasa, kotasa.
koturasa paljasa,
karksurasa rucjasa.
kupict, bojart jakiť melyanda.

iljamak makso, tirjakaj, sju-
parvnyñ,
iljamak makso, kormakaj, ko-
zevnyñ.¹

od red sjuparo(ũ) lamo lisiza,

od red kezovoñ² lamo soriza.

re god a satyť mon čjulkan.
kotan,

i rudazyiť vyšurañ paljañ.⁴

Tschintschas Katja ist sehr
 schön,
 Katja ist sehr hübsch.
 Immer geht sie in Strümpfen
 und Schuhen,
 in sechs Hemden,³
 in acht Tüchern.
 Kaufleute und Bojaren gehen
 ihr nach.
 Verheirate mich nicht, Er-
 nährer,
 an einen Reichen.

Ach, zu einem Reichen gehen
 viele heraus und herein
 (eig. eines Reichen [sind] viele
 heraus und hinein Gehende).
 Ein Jahr reichen nicht meine
 Strümpfe und Schuhe,
 und schmutzig werden meine
 ausgenähten Hemden.⁴

¹ ² — *koťar* Paasonen Nr. 294.

³ в строгеной рубашечкѣ(?).

<i>maksyza¹ čiča eš katininda</i>	Es verheiratete Tschintscha seine Katja
<i>bednyjda bednyj syri atjaniū.</i>	an den ärmsten alten Mann.
<i>reč sondy araš lisi(čja)za,</i>	Da hat sie niemand, der her- ausgeht,
<i>reč sondy araš i soviejaza.</i>	da hat sie niemand, der her- eingeht.
<i>reč sondy araš kšiza salyza,</i>	Da hat sie nicht Brot und Salz,
<i>sjormar rakšaza, ki(ł)dinos</i> <i>alašaza.</i>	bunte Kühe, ² Anspannpferde.
<i>katja miindi šolkjū kotanda.</i>	Katja verkauft ihre seidenen Schuhe,
<i>i ramaš katja počkit pelponda;</i>	Katja kauft (dafür) ein halbes Pfund Mehl;
<i>miindi katja aša vjulkanda,</i>	Katja verkauft ihre weißen Strümpfe,
<i>i ramaš katja čapama lorca.</i>	und kauft dafür eine saure Milch.

60. T. s. 45; Ü. s. 49. XIII.³

<i>miū aštinič morja lanksa,</i>	Wir standen am Meere,
<i>reč nemiciū beriksa,</i>	an der deutschen Küste,
<i>aryl tumaū morjasta kepič.</i>	kein Nebel erhob sich aus dem Meere,
<i>aryl pižimi son tuš.</i>	kein Regen kam.
<i>dumaš, arcik keži nemič</i>	Der böse Deutsche gedachte
<i>ruzyū vyinč čauma.</i>	die russische Macht zu schlagen.
<i>mančat, mančat, kečej nemič,</i>	Du täuschst dich, böser Deut- scher,
<i>ruzyū riš a-čaumš.</i>	die russische Macht ist nicht zu schlagen.
<i>reč ruzyū lamo riža.</i>	Groß ist die russische Macht,
<i>sonč lijat lamo čare.⁴</i>	sie schlägt viele andere.
<i>son karaue kirin puljada,</i>	Sie bewirtet mit steinernen Kugeln,

¹ maksjč. Paasonen 014.² пестрой коровы. Vgl. 62. 8.³ Vgl. Nr. 55.⁴ Fehlen hier zwei Zeilen?

a zakuskaks staliū štyks.
[za]stykiš stalin, nili ugylca
i sorsem pačkat lise.

aber zum Frühstück mit stählen Bajonetten.
Das Bajonett ist aus Stahl, mit vier Ecken,
und es geht ganz durch dich hindurch.

61. T. s. 45; Ü. s. 49. XIV.¹

a sezjaka, sezjaka.
meks pulynit kuraka!
od urjažum kazize,
orta slavas noldyze.

Ach, Elster, Elster,
warum ist dein Schwanz lang?
Meine junge Schwägerin hat
ihn (mir) geschenkt,
hat die Pforte herrlich aufge-
lassen.²

*tetjam sjupar,
 aram lorcur,
 mitja lelam jarmakur.
 jarmahynda bumaškat,
 tejtirinda kurraškat.
 tejtirinda ret,
 egoranda kota.*

Mein Vater ist reich,
meine Mutter hat Milch,
mein Bruder Mitja hat Geld.
Sein Geld ist Papier,
seine Töchter sind Hürchen.
Seine Töchter sind fünf,
seine Söhne sechs.

62. T. s. 45; Ü. s. 49. XV.³

uhumam saś, madimam saś,
tetjañ kudur molimam saś,
arañ kudur rastumam saś.
molirliñ bu tetjañ kudur,
vastavliñ bu arañ kudur!
uli larssa piñi tjakam —
a-kilankś reḍ sonḍa kadums.

Schlafen und mich hinlegen
möchte ich,
in das Haus des Vaters gehen,
das Haus der Mutter finden.
Könnte ich ins Haus des Vaters
gehen,
das Haus der Mutter finden!
In der Wiege ist mein kleines
Kind,
nicht habe ich, wem ich es
überlassen könnte.⁴

¹ Vgl. Nr. 47. Schachmatow S. 587 Nr. 74 d.

² ворота въ славу пустила. Е. Воеһте: на славу.

³ Vgl. Nr. 37; Schachmatow 541 Nr. 53.

⁴ Vgl. 39. 4 d. Übers.

<i>kardaz jutksa kolma rakšni</i> ¹ —	Im Hofe sind drei Kühe, ³
<i>a-kinin syñ čjokšni</i>	nicht habe ich, von wem ich sie
<i>potjartums.</i>	früh melken lassen könnte. ⁴
<i>i-ta uli mazyj polam</i> —	Auch habe ich einen hübschen
	Gatten,
<i>a-kinin [tenda] čokšni tarka</i>	nicht habe ich, von wem ich
<i>acams.</i>	früh das Bett machen lassen
	könnte. ⁴
<i>piži tjakunf</i> — <i>marton sajsa.</i>	Das kleine Kind nehme ich
	mit mir mit.
<i>kolmo rakšatniñ</i> — <i>nadijarsyñ.</i> ²	Die drei Kühe ³ lasse ich
	melken.
<i>mazyj polas</i> — <i>sonctjak ace.</i>	Der hübsche Gatte macht selbst
	das Bett.
<i>pačkudiñ mon tetjan kudov,</i>	Ich gelangte ins Haus meines
	Vaters,
<i>pačkudiñ mon arañ kudur.</i>	ich gelangte ins Haus meiner
	Mutter.
<i>udumam sas, [tetan kudur]</i>	Schlafen und mich hinlegen
<i>madimam sas,</i>	möchte ich,
<i>mirdiñ kudur molimam sas.</i>	in das Haus des Gatten möchte
	ich gehen.
<i>mejš toñ tujat, tejtir tjakam!</i>	Warum gehst du weg, mein
	Töchterchen?
<i>mejš aj-aštjat tetjat keca?</i>	Warum bleibst du nicht bei
	deinem Vater?
<i>mon aštivliñ nat(?) tetjan ketsa.</i>	Ich möchte bei meinem Vater
	bleiben.

¹ Siehe Nr. 59. S. 96, Anm. 2. Wiedemann kennt das Wort nicht, Budenz aber auch nur als „*la*“ 232 a (107 a, Z. 1, 4).

² - надоть E. Boehme. Vielleicht wäre besser das mordwinische Wort einzusetzen für das russische (*potjaŕtsyñ*).

³ три коровы, трех коровъ. Schachmatow 413 Nr. 5, 541 Nr. 53, Z. 4 hat ракса „лошадь, конь“. In Nr. 59 ist aber auch *xjormav rakšaza* mit построи коровы gegeben. Die Angaben widersprechen sich also scharf. Soll man an mordw. (Pisne Pferd = finn. lehmä Kuh (Paasonen Nr. 397) denken?

⁴ Vgl. 39. 4 d. Übers.

toń¹ uli piži tjakam.
moneń tesa tetja kuda,
a sonenda kuloń kuda.

Du hast mein kleines Kind.²
 Mir ist hier das Vaterhaus,
 aber ihm das tote Haus.

63. T. s. 46; Ü. s. 50. XVI.

oj, bala, bala, paryniš bala;
udalaš bala sergij rungova;³

O Bala, Bala, der schöne Bala;
 Bala glückte es an Wuchs und
 Gestalt;

ež udala bala sokamga izamga.

es glückte ihm nicht beim
 Pflügen und Eggen.

lomat purnyt sokat izamot.

Die Leute rüsten Pflüge und
 Eggen,

bala anukste skripkat strunat.

Bala macht fertig Geige und
 Saiten.

lomat lisiť paksjav sokamo,

Die Leute gehen aufs Feld
 pflügen,

a bala lise, kišti, mory jutks.

aber Bala geht hinaus, tanzt
 und spielt dazwischen.

sondo skripkazo vergizoks urny,
vergizoks urny,

Seine Geige heult wie ein Wolf,

vesi alondo mik(?) modaš some.

ganz unter ihr bebt die Erde.⁴

kiza kunčkava lomat pult uskiť,

Mitten im Sommer führen die
 Leute Garben,

a bala se-škant se srumat krute.

aber in der Zeit spannt Bala
 die Saiten.

a kona škane tozjura pivsyť,

Zu der Zeit, in der sie Weizen
 dreschen,

bala se škant srunando kosti.

in der Zeit trocknet Bala seine
 Saiten.

64. T. s. 46; Ü. s. 50. XVII.

mejs dumaziviť tou, saldatki?

Warum denkst du nach,
 Soldatchen?

¹ Vgl. die Übers.

² у меня есть дтя; dann wäre *moú* zu lesen. Der Sinnzusammenhang scheint nicht ganz klar.

³ Vgl. 26. 3.

⁴ вся земля под нею дрожит.

<i>meš gorjucat ton činik renik!</i>	Warum bist du traurig Tag und Nacht?
<i>eli melit molé injazoroñ služ- badonf.</i>	Bist du überdrüssig des Dienstes beim Kaiser,
<i>ili seridi ton radrija aigorot?</i>	oder ist krank dein schöner Hengst?
<i>ež moli melim injazoron služ- badonf,</i>	Nicht bin ich überdrüssig des Dienstes beim Kaiser,
<i>i a seridi mo(ŕ radrija) aigorum;</i>	und nicht ist krank mein schöner Hengst;
<i>resila. paro, kodamo ulniš.</i>	heiter und schön ist er, wie er war.
<i>tolko aj-ašti son tarkasondo.</i>	Nur befindet er sich nicht an seinem Platze,
<i>pilksenda čavi moda matuškanf.</i>	sein Fuß schlägt Mütterchen Erde.
<i>mon tujan, moljan se jonksontiñ,</i>	Ich geh weg nach der Seite, ²
<i>koso erit tetjan. avan.</i>	wo leben Vater und Mutter.
<i>pačkudiñ mon se velintiñ,</i>	Ich gelangte in das Dorf,
<i>koso erit mon roditiñ.</i>	wo leben meine Eltern.
<i>toso ašti tašto kuda.</i>	Da steht das alte Haus.
<i>se tašto kudasonf tolne paly.</i>	Im alten Hause brennt das Licht.
<i>tološ pali pazara ikile.</i>	Das Licht brennt vor dem Heiligenbild.
<i>elij¹ lampaso pazaran karčo</i>	Vor der ewigen Lampe(?) gegen- über dem Heiligenbild
<i>ozny syra babine. se syri babas</i>	betete eine alte Frau. Die alte Frau
<i>mon rodnoj avam.</i>	ist meine liebe Mutter.

65. T. s. 46: Č. s. 52. XVIII.³

Сяду я за столъ —
Да подумаю:

ozan mon stol ekšis,
karman dumamo,

¹ ?

² в ту сторону.

³ Der mordwinische Text ist die Übersetzung des bekannten Gedichtes von A. B. Кольцовъ, das hier nach dem Text in Bernekers Lesebuch gegeben ist. Nachweis von E. Boehme.) Z. 6—8 stehen nach Z. 13. Sie sind hier nur vorgestellt, um die Art der Übersetzung deutlicher zu zeigen. Daß dies Stück bei den Erza-Leuten volkstümlich ist, bezweifle ich. Gibt es eine Melodie dazu? Vgl. 66.

Какъ на свѣтѣ жить
 Одинокому?
 Нѣтъ у молодца
 Молодой жены,
 Нѣтъ у молодца
 Друга вѣрнаго,
 Золотой казны,
 Угла тёплаго.
 Бороны — сохи
 Коня — пахаря!
 Вмѣстѣ съ бѣдностью
 Далъ мнѣ батюшка
 Лишь одинъ таланъ —
 Силу крѣпкую;
 Да и ту, какъ разъ,
 Нужда горькая
 По чужимъ людямъ
 Всю истратила.
 Сяду я за столъ —
 Да подумаю:
 Какъ на свѣтѣ жить
 Одинокому.

*kodo teŭ erjams valdo ei lankso
 veikinista!
 ved moŭ araš,
¹da išo araš
 dumi jalgam,
 saiz kozejkam,
 pirjaŭ kardazum,
 lembi ugolom,
 sokam izamon
 kildima alašam.*

*ozan mon stolec jakšys
 i duman areja(n)
 eš kuralman,
 kodanjan,¹ mone
 pingi jutartums
 volnoj srēt² lankso.*

Ich setze mich an den Tisch,
 fange an nachzudenken,
 wie man auf der Welt leben
 kann allein?
 Ich habe nicht,
 habe noch nicht
 denkenden Genossen
 oder genommene Gattin,
 umzäunten Hof,
 warmen Winkel,
 Pflüge und Eggen,

¹ 1. kodaman.

² свѣтъ!

ein Pferd zum Anspannen.
 Ich setze mich an den Tisch
 und denke nach
 über mich,
 was ich für einer bin, (wie) mir
 (möglich ist) die Zeit vergehen zu lassen
 auf der freien Welt.

66. T. s. 46; Ü. s. 51. XVIII.¹

<i>mejś ton, avakaj, parsti tirimik?</i>	Warum hast du mich, Mütterchen, gut ernährt?
<i>mejś ton, kormakaj, radrjaks čatstymik?</i> ²	Warum mich als hübschen geboren?
<i>tolko eził maks moneú časija;</i>	Nur hast du mir kein Glück gegeben;
<i>maksył ton moneú vejki talan(?),</i>	gegeben hast du mir nur eine Gabe,
<i>lamo vijún, valnej.</i> ³ [<i>to</i>]seú [<i>mon vesi</i>] jumavtniju	viel Kraft und Wort (?). Die hab' ich ganz verschwendet,
<i>lomań ked langa, lijań robu- tava.</i>	bei fremden Leuten, auf Arbeit von anderen.

67. T. s. 46; Ü. s. 51. XIX.

<i>erinaštiń mon počtoroj kardajsa,</i>	Ich befand mich im Posthof,
<i>stuttyń kadyn sur perčatkat</i>	ich vergaß und ließ liegen
<i>mon stolanks,</i>	meine Handschuhe auf dem Tisch,

¹ Dies Stück, das aber z. T. ganz glatt, z. T. mit geringen Änderungen in die mordwinische Metrik paßt, wirkt wie eine Umbildung der Kolcowschen Verse, die oben nicht übersetzt sind. Dem russischen Übersetzer des mordwinischen Stückes ist das aber nicht zum Bewußtsein gekommen: er übersetzt Z. 3—5 einfach: только не дала мнѣ счастья: дала ты мнѣ только много силы и это все я по чужим работам изстратила, wogegen der russische Übersetzer von Nr. 65 mindestens die ersten vier Zeilen des Kolcowschen Gedichtes fast richtig anführt, sonst aber vieles ausläßt.

² I. *čatstymik*.

³ Lesung zweifelhaft. — *valjen?* aus *valón?* Diminutivbildung zu *val* 'Wort'?

ašy kedin i buma¹ zein (?),
vergakskist (?) synct resi parciŭ.
putyŭ kisi¹ saxyr suskuma.

aus weißem Leder und Twist,
 oben waren sie ganz seiden (?).
 Ich steckte in die Tasche ein
 Stück Zucker.

serik, sevik, mon večkuma
lomanim.

IB, IB, mein Geliebter.

polučin mo(ŭ) šurinum ketsta
sjorma.

Ich bekam von meinem Schwa-
 ger einen Brief.

²moŭ šurinum sjormade tuš:

Mein Schwager brachte einen
 Brief:

večkumam moŭ vasuv.

Mein Liebster ist fern.

ox arakuŭ, ton moŭ rodujnim,

Ach Mutter, die mich geboren
 hat,

ton sodyka moŭ gorijnim.

du kenne meinen Gram.

moŭ gorinim vesimidi pokš.

Mein Gram ist der allergrößte,

moŭ kadumim večkuma loma-
nim.

mich hat mein Liebster ver-
 lassen.

68. T. s. 46; Ü. s. 51. XX.³

Солнце, всходит и заходит,
 а в тюрьмѣ моей темно,
 днем и ночью часовые
 стерегут мое окно.
 Как хотите стерегите,
 я и так не убѣгу,
 мнѣ и хочется на волю,
 цѣнь порвать я не могу.
 Ох, вы цѣни, мои цѣни,
 Вы тюремные сторожа.
 Не порвать Вас, не порѣзать,
 плохо с Вами мнѣ жежить.

čiza lise i sove,
alnoŭ turmasy
se čopuda. činik venik
karault kararlit moŭ valmam.
kuš koda tyŭ kararljada,
se verno, mon a orgyŭjan,
monen kuš oxuta oljav,
kšnitnin sezime a maštan.
ox kšniť, tyŭ kšniť.
tyŭ tjurmaŭ karault,
a sezams tyŭ, a kerjams.
berjan tynk marto erjams.

¹ Zwischen *buma* und *kisi*. die die Zeilen schließen, steht ein c, dessen Zugehörigkeit mir unklar ist.

² Hiervor eine Klammer (f), deren Sinn mir dunkel. Vielleicht ist Z. 7 oder Z. 8 zu streichen?

³ Russisches Arrestantenlied. Text reine Übersetzung, eines Gedichtes von Maxim Gorki, aus dem Russischen.⁴

Die Sonne geht auf und geht unter,
 aber in meinem Gefängnis
 ist es dunkel. Tag und Nacht
 bewachen Wächter mein Fenster.
 Wenn ihr mich auch bewacht,
 macht nichts, ich laufe nicht weg,
 wenn ich auch Lust in die Freiheit hätte,
 die Eisen kann ich nicht zerbrechen.
 Ach Eisen, ihr Eisen,
 ihr Gefängniswächter,
 nicht (kann ich) euch zerbrechen, nicht zerschlagen,
 schlimm ist's, mit euch zu leben.

Michail Nikiforovič Plotin.

69. T. s. 47; Ü. s. 48, X.¹

tefam peč(k)š alaša,
mone maks lovaža,
porniū, porniū, ez-pornice.

tuiū, mokšeū, ušjara,

mokšeū tejter kudoso,

poteprjazo ušoso,
mošš, turo suskize,
utom-alor uskize.

Mein Vater schlachtete ein Pferd,
 mir gab er einen Knochen.

Ich nagte, nagte, er nagte sich
 nicht ab.

Ich ging auf die Mokša-
 Straße.

Das Mokša-Mädchen ist zu
 Hause.

Ihre Brustwarze ist draußen.

²Sie ging, ein Schwein biß sie,
 schleppte sie unter das Vorrats-
 haus.

70. T. s. 47; Ü. s. 48, XI.

carin pašiš lapašiš,
sembe kijakš tapasy,
a kištine moramo,

tolko tabnū ranomy.

Des Zaren (Sohn) Pavel . . . (?)³
 tritt die ganze Diele,

nicht um zu tanzen und zu
 singen,

nur um die Herde zu hüten.

¹ Vgl. Nr. 31.

² подошла, свинья укусила, под амбара утащила.

³ Царский сын Павел ступаетъ.

*vazne mel'ga jakama,
slednest esa tapamo.*

hinter den Kälbern herzugehen,
ihre Spuren zu betreten.¹

71. T. s. 47; Ü. s. 48. XII.²

*,kulan, tetjakaj, kulan,
kormakaj,
kuluma ormaso, tetkaj, seridjan.'*

„Ich sterbe, Väterchen, ich sterbe,
Ernährer,
an einer tödlichen Krankheit
bin ich krank.“

,ilja kulo, dočam oljona,

„Stirb nicht, mein Töchterchen
Elena,

*ilja juma, stiř tjakaizi.
sisem paksjat videž sjuroze;*

komm nicht um, meine Tochter.
Sieben Felder habe ich, mit
Korn besät;

*kona paksjaš melezet tuje,
se-toń ulize.'*

welches Feld dir gefällt,
es soll dein sein.“

,vijeť vixeř, tetkaj, tapaso.

„Der starke Sturm, Väterchen,
soll es niederschlagen.

*sjotaki kulan, tetakaj,
sjotaki juman, kormakaj.'*

Dennoch sterb' ich, Väterchen,
dennoch komm ich um.“

*,ilja kulo, dočam oljona,
ilja juma, stiř tjakaze.*

„Stirb nicht, mein Töchterchen,
komm nicht um, meine Tochter.

sisem stadut moń alašan;

Sieben Herden Pferde habe ich;
welches, wohin es geht, dir
gefällt,

kona, kov jakoš, melezet tuje,

es soll dein sein.“

se-toń ulezu.'

,vireń vergest, tetkaj, puvicilis.

„Die Wölfe des Waldes, Väter-
chen, sollen sie erwürgen.

vsetaki kulan, kormakaj.'

Dennoch sterb' ich, Ernährer-
chen.“

,ilja kulo, dočam oljona.

„Stirb nicht, mein Töchterchen
Elena.

sisem robotniken moń uleť;

Sieben Knechte habe ich;

kona melezet tuje, se-toń uliza.'

welcher dir gefällt, er soll dein
sein.“

,pasiba, tetkaj, paro valozet.'

„Dank, Väterchen, für dein
gutes Wort.“

¹ послѣдамъ бродить.

² Vgl. Schachmatow 448 Nr. 18; 553 Nr. 58.

ANHANG.

Zur Struktur der mordwinischen Melodien.

Von

N. Trubetzkoy,

wirkl. Mitglieder der Akad. der Wissensch.

Nachstehende Bemerkungen beziehen sich auf die in der Sammlung A. A. Šachmatovs (,Mordovskij etnografičeskij Sbornik', herausgegeben von der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg 1910) abgedruckten, vom mordwinischen Volksschullehrer R. F. Ućajev im Dorfe Suchoj-Karabulak (mordw. Arčilou-vele) aufgezeichneten Melodien. Die Zahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf die Seiten des Buches A. Šachmatovs. Bei den Liedern erzählenden (balladenartigen) Inhalts, die in A. Šachmatovs Sammlung numeriert sind, werden auch die Nummern angegeben. Bei den Liedern nicht rein erzählenden Inhalts, die auf einen bestimmten Anlaß oder zu einem bestimmten Zweck (Totenklage, Hochzeitslied usw.) gesungen werden, wird diese ihre Funktion angegeben. Unter ,Märchenversen' werden solche kleine Liedchen verstanden, die als das Lied einer handelnden Person in den Text eines Märchens eingeschaltet sind.

I.

Wir gruppieren die mordwinischen Melodien nach der Zahl der in ihnen vorkommenden Töne und nach dem Intervall zwischen dem tiefsten und höchsten dieser Töne.

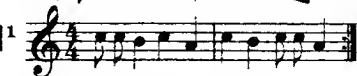
I. Melodien aus einem Ton:

Wiegenlied [586]

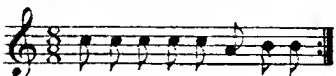
III. Melodien aus drei Tönen:

A. Intervall — Terz: a) Die drei ersten Töne der Moll-Tonleiter.

Frühlingsfeierlied [605]

Märchenvers [338]¹

Wiegenlied [592]



b) Die drei ersten Töne der Dur-Tonleiter.

Totenklage [611]



B. Intervall — Quart:

Lieder Nr. 63 [560],
Nr. 67 [570]

C. Intervall — Quint:

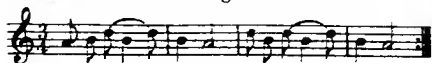
Weihnachtslied [602]



IV. Melodien aus vier Tönen:

A. Intervall — Quart:

a) Wiegenlied [588]

Märchenvers [393]³¹ Eine Taube singt.² So steht es bei Šachmatov. Der Rhythmus dürfte falsch wiedergegeben sein. 7/8-Takte kommen sonst in den Aufzeichnungen R. F. Učajevs nicht vor. Vielleicht darf man so korrigieren:³ Ein altes Weib tanzt und singt.

b) Wiegenlied [587]



Frühlingsfeierlied [608]



c) Wiegenlied [589]



d) Verbindung einer dreitönigen Melodie mit einer zweitönigen:

Weihnachtslied [601]



B. Intervall — Quint:

a) (Musical notation):

Lieder Nr. 57 [550],
Nr. 66 [568]



Lied Nr. 46 [521]



b) (Musical notation):

Weihnachtslied [602]



Frühlingsfeierlied [603]



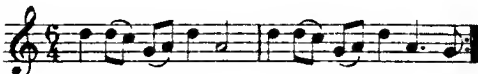
Frühlingsfeierlied [609]



¹ Der Rhythmus ist kaum richtig wiedergegeben. Es handelt sich wahrscheinlich um $\frac{5}{4}$ -Takte.

c) :Lied
Nr. 54 [543] 

Lied Nr. 55 [546]

Lied
Nr. 49 [531] d) :Lied
Nr. 47 [527] Lied
Nr. 53 [541] Lied
Nr. 64 [562] Lied
Nr. 65 [564] e) :Frühlingsfeierlied
[606] 

C. Intervall — Sext:

Lied
Nr. 61 [558] 

D. Intervall — Septime:

Lied
Nr. 71 [580] 

V. Melodien aus fünf Tönen:

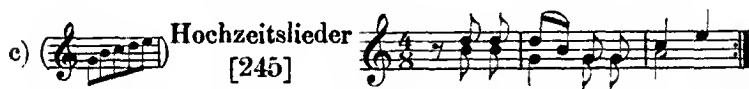
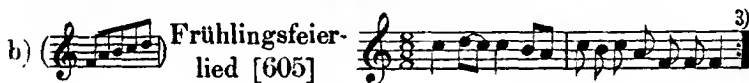
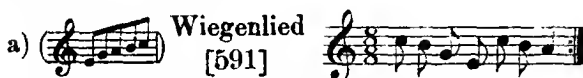
A. Intervall — Quint: a) Die ersten fünf Töne der Moll-Tonleiter.



b) Die ersten fünf Töne der Dur-Tonleiter.




B. Intervall — Sext:



¹ Der Ton A kommt in dieser Melodie nur einmal vor und spielt eine untergeordnete Rolle, so daß man diese Melodie als eine Vier-Töne-Melodie des Typus IV Bd betrachten kann.


² Kofadalieder werden zu Neujahr gesungen, wenn die Dorfjugend von Haus zu Haus wandert, die einzelnen Hauswirte lobpreist und dafür in jedem Hause bewirtet wird (ein alter slawischer Brauch, der merkwürdigerweise sich bei den Mordwinen besser bewahrt hat als bei ihren großrussischen Nachbarn des Gouv. Saratov).

³ Streicht man aus dieser Melodie den Ton D, der nur einmal vorkommt und eine untergeordnete Rolle spielt, so bekommt man eine Vier-Töne-Melodie des Typus IV Bd.

- b) , d. h. Dur-Tonleiter mit Auslassung der vierten Stufe):

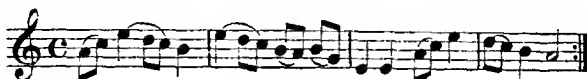
Lied Nr. 59 [555]



- c) , d. h. Dur-Tonleiter mit Auslassung der siebenten Stufe):

Lied

Nr. 72 [581]




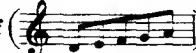
Tabellarische Zusammenstellung.

Die Zahl der Melodien	mit Interv. Prim	Sekund	Terz	Quart	Quint	Sext	Septime	Oktav	Gesamtzahl
Aus einem Ton	2								2
„ zwei Tönen		4	3						7
„ drei „			4	1	1				6
„ vier „				6	13	1	1		21
„ fünf „					2	6	1		9
„ sechs „						2	1	1	4
„ sieben „								4	4
Gesamtzahl	2	4	7	7	16	9	3	5	53

Bei dieser Statistik muß man aber auch die einzelnen Liedergattungen berücksichtigen, da gewisse melodische Typen an bestimmte Liedergattungen gebunden sind.

¹ Diese Melodie setzt sich aus zwei Melodien (zu je drei Takten) zu-

sammen: die erste enthält vier Töne () , die zweite

fünf () . Da der Ton G in der zweiten Melodie nur

einmal vorkommt und eine untergeordnete Rolle spielt, so darf man das ganze Lied als eine Zusammensetzung aus zwei Vier-Töne-Melodien betrachten.

Die nachstehende Tabelle gibt ein Bild der Verteilung einzelner Melodientypen nach den Liedergattungen:

Melodien- typen Lieder- gattungen	aus einem Ton	aus zwei Tönen		aus drei Tönen		aus vier Tönen		aus fünf Tönen		aus sechs Tönen		aus sieben Tönen						
	(Prim)	Interv. Halbton	Int. ganzer Ton	Interv. Terz	Interv. Terz	Interv. Quart	Interv. Quint	Interv. Quart	Interv. Quint	Interv. Sext	Interv. Septime	Interv. Quint	Interv. Sext	Interv. Septime	Interv. Sext	Interv. Septime	Interv. Oktav	Interv. Oktav
Märchenverse (6)	1			3	1			1										
Tanzlieder (3)		3																
Wiegenlieder (6)	1				1			3	1									
Totenklagen (1)					1													
Frühlingsfeierl. (8)			1		1		1	3				2						
Weihnachtsl. (4)						1	1	1		1								
Hochzeitslied. (2)												1		1				
Erzähl. Lieder (23)					1			9	1	1	1	2	1	1	1	1	1	4
Gesamtzahl	2	3	1	3	4	1	1	6	13	2	1	2	5	1	2	1	1	4

Aus dieser Tabelle ist ersichtlich, daß zwischen den verschiedenen Gattungen von Liedern ein ziemlich großer Unterschied besteht. Man kann zwei scharf abgegrenzte Gruppen unterscheiden: zu der einen gehören die Märchenverse, Tanzlieder, Wiegenlieder und Totenklagen, zu der anderen die Hochzeitslieder und die balladenartigen erzählenden Lieder. Eine Mittelstellung nehmen die Jahresfeierlieder (Weihnachtslieder und Frühlingsfeierlieder) ein. Musikalisch gehören sie zu keiner von den oben genannten Gruppen, ihrem Inhalte nach bilden sie aber ein Ganzes: es sind Spott- und Loblieder, in denen einzelne Hausherren und ihre Familienangehörigen in scherzhafter Form besungen werden.

Die Lieder der ersten Gruppe (Märchenverse, Wiegenlieder, Tanzlieder, Totenklagen) zeichnen sich dadurch aus, daß ihre Melodien gewöhnlich nicht die Grenzen einer Quart überschreiten und höchstens aus vier Tönen bestehen. — Im

Gegenteil ist das Intervall zwischen dem tiefsten und dem höchsten Ton der Melodie aller erzählenden Lieder und Hochzeitslieder immer größer als eine Quart und enthält nicht weniger als vier Töne. — Was die Lieder der mittleren Gruppe (Frühlingslieder und Weihnachtslieder, inklusive Neujahrslieder) betrifft, so tragen ihre Melodien sehr oft denselben Charakter wie die der ersten Gruppe; in den Fällen, wo die Melodien solcher Lieder die Grenzen einer Quart überschreiten, ist es gewöhnlich nur der Schlußton, der aus den Grenzen der Quart herausfällt, während die übrige Melodie sich im Rahmen einer Quart (bzw. Terz oder Sekund) bewegt (vgl. oben unter IV Bb, IV Be, V A, V Bb, V Bf). Somit bildet diese Gruppe eine Mittelstufe zwischen der ersten und der zweiten.

II.

Die Metrik der mordwinischen Volkspoesie beruht auf Silbenzählung. Es gibt Versmaße mit einer, mit zwei und mit drei Cäsuren. Diese Versmaße sind:



mit einer Cäsur: 4 + 3; 4 + 4; 4 + 5; 5 + 3; 5 + 5;


mit zwei Cäsuren: 4 + 3 + 3; 4 + 4 + 3; 4 + 5 + 3; 4 + 3 + 5; 4 + 4 + 5; 4 + 5 + 5; 5 + 3 + 3; 5 + 4 + 3; 5 + 5 + 3; 5 + 3 + 5; 5 + 4 + 5; 5 + 5 + 5;


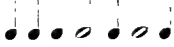


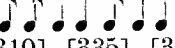
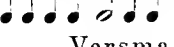
mit drei Cäsuren: 4 + 4 + 4 + 3 usw.

In den Liedern, die im Buche Šachmatovs mit Notenbeilagen abgedruckt sind, kommen folgende Versmaße vor:


4 + 3 in den Liedern Nr. 46, 47, 48, 49, 51, 71, in den Märchenversen [310], [335], [346], [393], in den Wiegenliedern [589], [591], in den Weihnachtsliedern [601], [602], im Frühlingsfeierlied [603], in allen Tanz- und Hochzeitsliedern, in der Totenklage und in den Koladaliedern. In den entsprechenden Melodien spiegelt sich dieses Versmaß so ab:


 (resp. ) — in allen Hochzeits-, Tanz-, Kolada- und Wiegenliedern, im Frühlingsfeierlied [603], im Weihnachtslied [602], in den Märchenversen [393^a], [393^b] und in dem erzählenden Liede Nr. 71;

 — in den Totenklagen;


 — Lied Nr. 46;  — Lied Nr. 47;  — Lied Nr. 48;  — Lied Nr. 51 und Weihnachtslied [601];  — Lied Nr. 49;  — Märchenverse [310], [335], [346].



Versmaß 4 + 4 — im Liede Nr. 53 () und im Wiegenliede [592] — .



Versmaß 4 + 5 — in den Liedern Nr. 54, 55 (.


Versmaß 5 + 3 — in den Liedern Nr. 50, 52: .


Versmaß 5 + 5 — (in einem Frühlingsfeierliede, einem Märchenverse und elf erzählenden Liedern):

 — in den Frühlingsfeierliedern [606] und [607], in den Liedern Nr. 58, 59, 64, 65;

 — im Liede Nr. 60;  — im Liede Nr. 61;


 — im Liede Nr. 67;  — im Liede Nr. 63;


 — in den Liedern Nr. 57, 66;

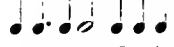
 — im Märchenverse [338];


 — im Liede Nr. 56.


Versmaß 4 + 4 + 3 — in zwei Wiegenliedern, zwei Frühlingsfeierliedern und in einem erzählenden Liede:


 — in den Wiegenliedern [586], [588] und im Frühlingsfeierliede [602];


 — im Frühlingsfeierliede [605];


 — im Liede Nr. 68.

Versmaß 4 + 4 + 5 — nur im Liede Nr. 72: .

Versmaß 4 + 5 + 3 — nur im Liede Nr. 70: .

Versmaß $5 + 4 + 3$ — nur im Liede Nr. 69: 

Versmaß $4 + 4 + 4 + 3$ — in den Frühlingsfeierliedern [608] und [609]: 

Versmaß $2(4 + 3) + 2(4 + 4 + 3)$ — im Hochzeitsliede [249]: 

Wie aus dieser Übersicht ersichtlich ist, unterscheiden sich die Melodien der erzählenden Lieder auch in rhythmischer Hinsicht von den anderen Liedergattungen, indem sie kompliziertere rhythmische Schemen bevorzugen (besonders deutlich tritt dies bei den Versmaßen $4 + 3$, $4 + 4$ und $4 + 4 + 3$ hervor).

Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 205. Band, 3. Abhandlung

Zur Lehre

von den

parataktischen Konjunktionen im Französischen

Von

Karl Ettmayer

wirkl. Mitglieder der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 27. Oktober 1926

1927

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

*Vis verbi est, qua cognoscitur quantum valeat:
valet autem tantum quantum audientem movere
potest.*
Augustinus.

I. Einführung.

1. Die schwierige Lehre von den Konjunktionen war seit jeher ein Stiefkind der modernen syntaktischen Forschung, und man könnte Lehrbücher nennen, in denen die Konjunktionen ganz oder fast ganz vergessen werden. Die römischen Grammatiker, von denen wir jene erprobte Sprachanalyse übernahmen, die wir Syntax nennen, wendeten ihnen die größte Aufmerksamkeit zu und unterschieden an ihnen, welche das Aneinanderketten von Redeteilen (also die eigentliche Syntax!) zu versinnlichen haben, fast einmütig drei Qualitäten: die *Potestas* (Priscian nennt sie auch *species*), die *Figura* und den *Ordo*. Erstere entspricht dem, was wir heute ‚syntaktische Funktion‘ nennen, die zweite der ‚Lautgestalt‘, die dritte der ‚Satzstellung‘ (vgl. etwa Lambert, La grammaire latine selon les grammairiens latins, Paris 1908, p. 176). Ohne Grund hat die moderne Syntax diesen grundlegenden Gedanken der Römer vernachlässigt und sich damit begnügt, die *Potestas* ungefähr gleichartiger Konjunktionen in beliebige Klassen zusammenzufassen, ohne dabei *Figura* und *Ordo* sonderlich zu berücksichtigen.

2. Und doch lehrt uns die *Figura*, daß ein und dieselbe Wortform oft ganz verschiedene *Potestates* ausüben, die gleiche *Potestas* aber oft sehr veränderlichen *Figuris* innewohnen kann, ja sogar daß es eine *Potestas* ohne jede *Figura* gibt. Der *Ordo* aber zeigt nicht nur die Stellung der Konjunktionen zwischen den zu verbindenden Redeteilen an, sondern schließt auch (wie z. B. aus Probus C. Gramm. Lat. IV. p. 144, 22 hervorgeht) die Betonungsverhältnisse und damit auch den größeren oder geringeren Affektgehalt, der mit der Artikulation der Konjunktionen verbunden ist, in

sich.¹ Was die Potestas ohne Figura anlangt, so sind die konjunktionslosen Sätze (hypothetische Periode ohne *si*, Konzessivsätze, Objekt-, Finalsätze usw. ohne *que*) zu bekannt, als daß ich Beispiele zitieren müßte. Aber über das Betonungsmoment ist bei den Konjunktionen noch nicht ausreichend gehandelt worden, und diesem Problem meine Aufmerksamkeit zuwendend, verfaßte ich vorliegende Untersuchungen.

3. In unsere heutige Ausdrucksweise übersetzt, würde ich sagen, bei jeder Konjunktion ist ihre Form, ihre Funktion und ihr Affektgehalt zu unterscheiden. Hingegen mangelt jeder Konjunktion (ebenso wie den Präpositionen und vielen Adverbien) dasjenige, was sonst jedes Wort als solches kennzeichnet: die Bedeutung. *Cependant* heißt nicht ‚dieses hängend‘, *puisque* nicht ‚hinter was‘, *quoique* nicht ‚was, was‘. Sie haben, wie schon Priscian (C. Gramm. lat. III. p. 114) sagt, ihre ursprünglichen Bedeutungen verloren und dieselben vollständig durch die Funktion ersetzt. Die Funktion ist aber eine Potestas, eine Energieia, aber keine Significatio, denn es fehlt der Gegenstand, die Vorstellung, ja selbst ein Begriff, der durch die Figura bezeichnet werden konnte.²

Es zeigt von einer gewissen Gedankenlosigkeit und Oberflächlichkeit der modernen Auffassung, wenn sie dieses gute, alte System ignoriert, nicht ohne weit primitivere Anschauungen an ihre Stelle zu setzen. Priscian aber hebt in seinen grammatischen Analysen obiges Begriffskleeblatt jedesmal hervor, so oft er einer Konjunktion begegnet; und dies nicht etwa aus lederner Schulfuchserci, sondern weil die Alten sich dabei mehr dachten als die geistlose Drillmethode ihres Unterrichts erraten läßt.

4. Mit einem dem modernen Leben entnommenen Bilde würde ich sagen: wenn die Worte die Schienen darstellen,

¹ Vgl. z. B. den Unterschied zwischen: *Donec que c'était, commença-t-il, du temps des châteaux des nobles* (Tobler, VB. I. 63) gegenüber *rien* *donec* ? oder *ou as-tu donc été* ? hinsichtlich der Tonstärke des *donec*.

² Näheres über die diesbezüglichen Kontroversen im Altertum vgl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. II. p. 322.

auf denen die Gedanken der Hörenden dahingeleitet werden, so ist die Konjunktion ein Signal, auf welchen Wechsel der Zug nun rollen soll. Es bedarf hiezu nicht immer eines Wortes: ein Lächeln, ein Augenzwinkern, ein Heben oder Senken der Stimme, ein momentanes Innehalten oder Stocken, das alles kann als Konjunktion dienen. Denn alles Signalisieren ist Affektleben: darum das Fehlen der Bedeutung und unter Umständen selbst der Wortform. Es handelt sich nicht darum, ‚was‘ signalisiert wird, denn das ist immer wieder das nämliche: ‚der Gedanke wird fortgesetzt; eine conjunctio ist herzustellen.‘ Wenn man schon einer Konjunktion eine Bedeutung zuweisen wollte, so könnte es nur diese sein.¹ Nicht das ‚was‘ ist bei diesen Signalen von Belang — zum Unterschied von anderen wie ‚Baum‘, ‚grün‘, ‚laufen‘ —, sondern das ‚wie‘. Wie signalisiert wird, davon hängt die Einstellung des Hörenden ab. Daß die Gedankenkette fortgesetzt wird, ist an sich etwas zu Natürliches, als daß sie im Gespräche interessieren könnte. Aber wie der Gedanke sich weiterspinn, das ist die Potestas, die Funktion einer Konjunktion.

5. Dieses Wie zu erkennen und in Worten auszudrücken ist aber eine sehr schwierige Sache, denn es ist etwas Tatsächliches, nichts Gedachtes, nichts Begriffliches. Tatsachen aber vermögen wir mit Worten nur anzudeuten, nicht auszusprechen. Kann man etwa mit Worten beschreiben, wie ein Gesicht aussieht, so daß ein Zeichner es malen könnte? — Oder wie eine Kaskade über den Felsen ranscht? — Oder wie mein Denkprozeß verläuft? Wer fände die vielen Worte, um auch nur das kleinste Tatsächliche erschöpfend anzusprechen? Darum ist es vollkommen unmöglich, eine Funktion in Worten vollkommen wiederzugeben. Wir können nur eine dürftige Charakteristik durch das Aussprechen von Unterschieden anstreben, die allerdings begrifflich erfaßbar sind. Die Griechen hatten sich denn redlich darum bemüht. Dionysios unterschied 8 Klassen von Konjunktionen, andere brachten es auf 17, wie sie uns von Priscian nach

¹ Als Gegenstück zu den Konjunktionen könnte man auch Disjunktionen aufstellen, als welche im Deutschen z. B. dienen: Genug! Schluß! Punktum! Basta! Streusand! Amen!

griechischen Vorlagen aufgezählt werden, während die praktischeren Römer sich sonst in der Regel mit 5 Klassen begnügten, denen die heutigen Syntaktiker, soweit sie sich überhaupt darauf einlassen, meist mehr oder weniger, mit und ohne Verständnis, folgen. Ehe ich aber theoretisch untersuche, ob es Sache der modernen Forschung sein solle oder dürfe, möglichst detaillierte Unterscheidungen an den Funktionen vorzunehmen (worin wir die Alten um ein Vielfaches überbieten könnten), will ich zunächst aus dem syntaktischen Material, das uns das Französische bietet, die Rolle, welche *Potestas*, *Figura* und *Ordo* in der modernen Syntax zu spielen berufen sind, darlegen. Zuvörderst aber wende ich mich jenen Konjunktionen zu, welche wir traditionell die *copulativae*, die Griechen die *συνεκτιναι* nennen.

II. Altfranzösisch *et* und *si*.

6. Die Geschichte der kopulativen Verbindungen steht seit den ältesten sprachgeschichtlichen Zeiten unter dem Zeichen eines immer wieder sich wiederholenden Vorganges: ein affektiv nachdrückliches „und noch mehr“, „und darüber hinaus“, das dementsprechend kräftig hervorgehoben und stark betont wird, sinkt allmählich, durch übermäßigen Gebrauch, zu einer ganz nebensächlichen, völlig tonlosen Konjunktion herab, die schließlich eines affektischen Nachdruckes kaum mehr fähig erscheint. Neue Adverbien oder Interjektionen, Flickwörter, Objektoide usw. müssen, je nach Art der zu verknüpfenden Redeteile, die additionelle Funktion eines nachhaltigen „und noch mehr“ übernehmen, bis auch sie den gleichen Weg wie ihre Vorgänger nehmen. Dies war im wesentlichen die Geschichte des lat. *et* (vgl. Brugmann, *Kurzgef. Gramm.* § 829), dies jene von afrz. *si* vor invertiertem Verb und jene von neuprov. *emai* (Mayer-Lübke, *RGr.* III, p. 246).

7. Daß lat. *et*, das bei den Klassikern mitunter noch starktonig sein konnte (wie etwa in Cic. 7 Verr. 16 *Et his tot criminibus testimonisque convictus*) im Spätlatein, besonders in der Umgangssprache, ausschließlich tonlos gewesen sein muß, zeigt nicht nur das endgültige Absterben des obsolet gewordenen enklitischen *que*, sondern auch das

im Laufe des 3. bis 4. Jahrhunderts sich rasch vollziehende Vordringen von *etiam*, *sed*, *ita*, *aut*, *sive* nebst *quoque* und *vel* in die Sphäre von *et*, woneben die spärlichen *et*'s für *etiam* (so bei Gregor v. Tours und Ennodius) als Archaismen zu werten sind. Um so auffälliger stellt sich aber hiezu die Tatsache, daß im mittelalterlichen Westfrankreich afrz. *et* inklinationsfähig ist, woraus Rydberg (Gesch. des *a* muet II, 564) erschloß, daß hier ein provinzielles vulgäres lat. *et* fortbestanden hätte, das zwar nicht starktonig, wohl aber nicht allen Eigentones bar war. Und daß auch in Ostfrankreich afrz. *et* nicht immer ganz tonlos war, zeigt eine infolge unserer Notlage leider noch immer ungedruckt gebliebene Wiener Dissertation von H. Weber über die Rhythmik des Chrestienschen Verses.

8. Diese Feststellungen werden durch den Umstand noch rätselhafter, daß mindestens in Ost- und Zentralfrankreich in einer bestimmten Gruppe kopulativer Satzverbindungen schon in vorliterarischer Zeit mittels des an sich viel tonstärkeren *sic* dieses an die Stelle von *et* getreten war. Wenn *et* Eigenton hatte, warum mußte dann *sic* eintreten? — Und wenn dies schon geschah, warum ging dieses *si* nicht den normalen Weg aller kopulativen Konjunktionen? Indem es etwa zunächst in stärkerem Affekte überhaupt die Herrschaft an sich gerissen hätte, um schließlich (wie es im Rumänischen tatsächlich geschah) *et* völlig zu verdrängen? Rydberg sucht diese Widersprüche trotz mancher Schwierigkeiten (frühzeitiges *se* für *si* bei Aucassin und Nicolette, frühzeitiges und häufiges *si* auch im Westen, u. zw. im Anglonormannischen, in den Q. L. d. R., Brandan, Adgar, Gaimar, Haveloc usw., sehr altes *et si* im Jonas und im Cum-poz) durch Annahme einer ziemlich komplizierten regionalen Entwicklung aufzulösen. Nun haben aber die neueren Arbeiten auf dem Gebiete des Gallolateins gezeigt, daß eine der Voraussetzungen Rydbergs offenbar nicht zutrifft.

9. Das lat. Adverb *sic*, das im wesentlichen eine Doppelfunktion — eine deiktische und eine resümierende — ausübte und regelmäßig nur in der ersten, nicht immer aber in der zweiten betont war, ist nicht, wie Rydberg meinte, direkt vom hinweisenden *sic sentio* zur Konjunktion geworden,

stärker betont tonlos

3. dilemmatisch narrativ (ebenfalls später)

sive (= *sive*) *sen. au. aut* (= *sen. aut*)

4. Verbindungen, die mit den kopulativen verwandt sind und zur Verknüpfung eines folgenden Hauptsatzes mit einem vorausgehenden Nebensatze dienen:

a) in der temporalen und hypothetischen Periode

si (= *sic*)

eda (= *ita*)

e(d) (= *et*, Filastrius)

eda si (= *ita sic* Peregrinatio)

e si (= *et sic* Gregor)

b) in der konzessiven Periode

se(d) (= *sed*)

se(d) (= *sed*)

c) in den Vergleichsätzen

si (= *sic*) deiktisch

si und *eda* resümierend.

eda (= *ita*) deiktisch

11. Die Zeit vom 6. bis zum 9. und 10. Jahrhundert ist ein sprachliches Dunkel, und wir haben sicher zu hoch gegriffen, wenn wir uns alle diese Konjunktionen bis in die Zeit der Straßburger Eide fortlebend denken. Die immer an der Sprache webende Analogie dürfte zunächst jene Konjunktionen ausgeschaltet haben, die durch ihre abweichende Lautform von der großen Masse abstachen wie *etsa* und *vel*, so daß bei ähnlichem Gebrauche eine größere Anzahl ähnlicher Lautgruppen übrig blieb, die alle beiläufig *e*, *ed*, *eda*, später *ede* oder *se*, *sed*, *sen*, *si*, *sive* klangen, während *au*, später *o*, wieder auf das ursprüngliche Gebiet des alternativen lat. *aut* zurückgedrängt wurde. Noch größer wäre diese lautliche Übereinstimmung, wenn wir annehmen wollen, neben *eda* hätte ein **ed* existiert, das sich zur vollen Form ähnlich verhielt wie *super* zu *supra* und viele andere Partikeln der Volkssprache, oder an eine Dekomposition von *sive* in *si-ve* (*ve* = oder) denken, die *sen* verdrängt hätte.¹ Aber es ist müßig, sich die Details einer fast vier Jahrhunderte wäh-

¹ Diese meine Vermutung schopfe ich nicht aus der Entwicklung, die das frz. *si* genommen hat, wo die Frage ganz irrelevant bleibt, sondern aus dem Schicksale des *et* im Rumänischen.

renden Sprachperiode ausmalen zu wollen, von der wir so wenig Positives wissen. Diese Zusammenstellung sollte nur zeigen, daß nicht nur eine Entwicklungsreihe lat. *et* — afrz. *e* und *sic* — afrz. *si* bestanden hat, sondern daß diese frz. Konjunktionen aus vielen Quellen gespeist sein dürften, wie dies für frz. *que* und für gewisse Präpositionen schon seit geraumer Zeit erwiesen ist (vgl. E. Richter, *Ab* im Romanischen).

12. Wir wären schon längst zu dieser Überzeugung gelangt, wenn wir uns mit den grammatischen Vorstellungen der Antike eingehender beschäftigt hätten.

Wären die Konjunktionen Ausdrücke des abstrahierenden Verstandes und würden sie Begriffe nach Art der Nomina und Verba wiedergeben, so würde jeder Potestas eine bestimmte Figura entsprechen. Es könnte wohl vorkommen, daß eine dieser Wortformen unterging und eine andere ihre Funktionen übernahm, aber im großen ganzen müßten sich die spätlateinischen Verhältnisse im Altfranzösischen fortsetzen. Weil aber die Konjunktionen keine Begriffe ausdrücken, sondern Affektwörter sind, sind auch Potestas und Figura in ihrem Bereiche von einander sozusagen unabhängig und ist darum ihre Geschichte anders geartet als die der Begriffswörter.

13. Diese sind ungleich beständiger als jene. Konstante Begriffe, wie Zahlen, Verwandtschaftsverhältnisse, alltägliche Gegenstände und Vorgänge im menschlichen Dasein, werden in den Sprachen in der Regel durch ziemlich konstante Wortzeichen wiedergegeben. Wenn diese sich im Laufe der Zeit ändern, so geschieht es entweder, weil sich auch solche Begriffe ändern können, resp. Modifikationen erleiden (*domus* und *mansio*, *equus* und *caballus*, *albus* und *blancus*), oder weil uns unser Affektleben zu neuen Ausdrücken drängt (das kosende *aieul* für *avus*, die depravierenden Ausdrücke für Mädchen, das familiäre *grandis* für das ethisch verblasende *magnus*). Hingegen pflegen Worte, bei denen der Affektausdruck im Vordergrund steht, einem fortwährenden Wechsel ausgesetzt zu sein. Man beobachte nur die Geschichte jener Adjektiva, welche eine vom Volke mehr weniger affektivisch gewertete Eigenschaft kennzeichnen. Als gene-

rische, mehr verstandesmäßige Wörter sind allerdings auch sie ziemlich konstant: groß heißt und hieß in Frankreich immer *grand*, klein *petit*, schön *beau*, gut *bon*, reich *riche* usw. Sowie es sich aber nicht um Begriffsbestimmungen, sondern um das affektische Moment, das in ihnen enthalten ist, handelt, greift die Sprache immer wieder zu neuen Ausdrucksformen. Groß hieß im Neufranzösischen seit vier Jahrhunderten beiläufig chronologisch angeordnet: *colossal*, *gigantesque*, *pyramidal*, *monumental*, *énorme*, *immense*, *épaulant*, schließlich gar *fou* und *bête*. Für *beau* sagte man (und sagt man noch heute): *splendide*, *superbe*, *admirable*, *accompli*, *magnifique*, *divin*, *adorable*, *unique*, *incomparable*, *achevé*, *dernier cri*, *fashionable*.

14. Auf diesem Boden der Affektausdrücke wachsen auch die Konjunktionen auf. Wenn sie im Vergleiche zu den eben angeführten Beispielen verhältnismäßig beständig erscheinen, so erklärt sich das damit, daß der Affektgrad bei ihnen natürlich ein wesentlich geringerer ist. Doch eines macht sich in ihrer Entwicklungsgeschichte deutlich fühlbar: das Fehlen des Begriffs — der ‚Bedeutung‘ im eigentlichen Sinne. Damit geht auch das Bedürfnis nach einer konstanten Form verloren. Alles und jedes kann in der lebendigen Rede zur Konjunktion werden, und daher die unglaubliche Mannigfaltigkeit der Formengebung in dieser Richtung, die namentlich gewisse Sprachen (z. B. das Altgriechische) auszeichnet. Auch die lateinische Sprache verfügte fast über einen Reichtum gegenüber den romanischen Sprachen, er legt Zeugnis vom Bedürfnisse der Römer ab, ihre Mitteilung dem wechselnden Affektleben und seinen Emotionen möglichst anzupassen. Das Latein war eben eine hochentwickelte Sprache. Hingegen verarmt eine primitive Ausdrucksweise eines unentwickelten Denkens, das in seinen Emotionen und Affekten weniger wandelbar und weniger nuanciert ist und sich mehr auf die Mitteilung des Tatsächlichen beschränkt. Dies war die Sprache der Völkerwanderungszeit und unmittelbar nachher. Die feinen Unterschiede zwischen *egoque*, *et ego*, *ac ego*, *atque ego*, *ego quoque*, *vel ego*, *sen ego* der augustäischen Zeit waren schon bald später weniger und weniger beachtet, der Affektausdruck mehr und mehr

vernachlässigt worden. Oh, über die Poesielosigkeit der Römer, die das Affektleben auch in den Massen verarmen ließ!

So kam es, daß nach dem völligen Zusammenbruch des römischen Kulturgehäuses und dem darauf folgenden äußersten Niedergang die romanischen Idiome nur mehr ein *si* oder *se(d)* oder ein *e* oder *ed* zur Verfügung hatten, wenn sie etwas weiteres, noch nicht Gesagtes, aber zum Gesagten Wesentliches einzuleiten hatten, das aber nichts Überraschendes, nichts Kontrastierendes wäre.

15. In diesem *si* und *se* (ich halte mithin afrz. kopulatives *se* durchaus nicht für eine jüngere Ableitung aus *sic*, sondern für lateinisches Erbgut) steckt aber nicht bloß *sic*, sondern auch *sed*, in *e* nicht bloß *et*, sondern auch *ita*. Afrz. *e m fierit* ist nicht *et me ferit*, sondern *ita me ferit* und daher ebenso inklinationsfähig wie *si*. Lat. *sed* blieb aber nur formell erhalten, funktionell wurde es von dem immer weiter um sich greifenden *magis* ersetzt, von dem die folgenden Abschnitte handeln werden. Solange *e* gleich *ita* gegenüber *e : et* durch die Betonung differenziert blieb, konnte sich auch *si* (*se*) halten; als jenes aber schließlich durch häufige Abnützung ebenso tonlos geworden war wie das aus lat. *et* entstandene *e*, ging auch *si* vermöge der alles nivellierenden Analogie unter. Dies war bezüglich *Figura* und *Ordo* von afrz. *et* aufzuklären.

III. Die aus *magis* entwickelten romanischen Konjunktionen.

16. Der Frage der *Potestas* hatten wir im vorigen Abschnitt unsere Aufmerksamkeit weniger zuwenden können. Diesmal steht sie im Vordergrund, denn wir gehen von einer *Figura* — frz. *mais* und Verwandtes — aus und fragen uns, welche Funktionen sie ausübte und wie sie dazu gelangte. Es waren deren, um vorerst bei *mais* zu bleiben, in afrz. Zeit ziemlich viele. Melander zählt in seiner schönen, aber leider auf das Französische zu sehr beschränkten Untersuchung: *Etude sur magis et les expressions adversatives dans les langues romanes* (Upsala 1916), einen achtfachen Gebrauch der

Konjunktion *mais* auf und hat dabei noch einige Varietäten übersehen, mit anderen verschmolzen und nicht genügend herausgearbeitet.

17. Im Latein war *magis* stets Adverb, trotzdem immer wieder versucht wurde, ein konjunktionales *magis* zu entdecken, und trotzdem es Plinius mit den Konjunktionen zusammengeworfen zu haben scheint. Mit E. Richter (Z. f. r. Ph. XXXII, 656 ff.) wollen wir an ihm eine dreifache adverbielle Funktion unterscheiden: eine rein elative (*magis* als Synonym zu *valde*), eine quantitativ-komparative und eine qualitativ-komparative. Darüber ist lat. *magis* nie hinausgekommen, trotz Hey (All. XIII, 204), Richter, Melander und ihren Fürsprechern. Alle bisher zutage geforderten Belege eines angeblichen „sondern“ oder „aber“, das im lat. *magis* manchmal stecken soll, halten einer unbefangenen Beurteilung nicht stand: *magis* heißt nur entweder richtig *magis*, oder es nähert sich dem *potius* oder wird in der Spätzeit wie ein *plūs* gebraucht. Varros *magis puto* (Mel. p. 24) ist nicht anders zu nehmen als das uralte *magis volo* (*malo*), ebenso das *magis timeres* bei Cass. und das *magis pauper* bei Minucius, wo jedesmal *magis* zum Verb, resp. Adjektiv gehört. Auch in dem von Hey herangezogenen Salluststellen ist *magis* zwar für *potius* gebraucht, bleibt aber (elliptisches) Adverb. Es besteht auch wenig Hoffnung, daß wirklich überzeugendes Material in dieser Hinsicht noch zutage kommen werde. Darum scheint es auf den ersten Augenblick aussichtslos, die große Lücke zwischen dem lat. *magis* und dem afrz. *mais* auszufüllen. Melander hat ganz recht, wenn er alle fünf verschiedenen Erklärungsversuche, mittels denen man die frz. Konjunktion aus dem lat. Adverb ableiten wollte, als Konjekturen bezeichnet, doch unrecht, wenn er meint, daß eine eingehendere Erforschung des Latein diese zu widerlegen oder zu bekräftigen berufen wäre. Wir können heute schon sagen, lat. *magis* war nie Konjunktion und seine Entwicklung zu einer solchen muß entweder im Romanischen oder außerhalb des Lateinisch-Romanischen zu suchen sein.

18. Im Romanischen stand man aber bisher immer vor der Schwierigkeit, daß die romanischen Konjunktionen *mai*, *ma*, *mais*, *mas* usw., die doch formell eine gemeinsame Her-

kunft aufweisen, auch funktionell, trotz mancher Abweichungen im Gebrauch — bald hier, bald dort —, dennoch so viel auffallende Übereinstimmungen zeigen, daß an ihrem ‚gemeinromanischen‘ Charakter kaum zu zweifeln ist. Gemeinromanisch hieß aber für die Romanisten immer fast so viel wie Vulgärlateinisch. Wie sollen sie aber vulgärlateinisch gewesen sein, wenn uns das Latein selbst alle Handhaben nimmt, sie dieser Sprachperiode irgendwie zuzuweisen? Sie müßten denn, nach Meyer-Lübkes Terminus, ‚einzelsprachlich‘ entwickelt worden sein, d. h. die Übereinstimmungen zwischen rum. *mai* und prov. (e) *mais* in der gleichen Funktion, zwischen arum. *ma ky* und afrz. *mais que*, span. *mas que*, beruhten nicht darauf, daß schon die Römer des 4. Jahrhunderts ein allenthalben verbreitetes *magis* = ‚und‘ oder ‚wenn nur‘ gekannt hätten, sondern daß alle diese romanischen Idiome, auf dem gleichen Latein aufbauend, aber selbständig und ohne von einander zu wissen, *magis* in der gleichen Richtung syntaktisch fortbildeten. Es bedarf natürlich jedesmal der größten Umsicht und einer eingehenden Beweisführung, wenn man eine romanistische Erscheinung in dieser Weise erklären will, die für jeden Linguisten, der die unendliche Variabilität der Sprache und die endlosen Entwicklungsmöglichkeiten kennt, welche z. B. schon die romanischen Dialektbildungen bieten, immer bedenklich scheinen wird. Es sieht fast wie ein blinder Zufall aus, daß in diesem Meer von entwicklungsgeschichtlichen Divergenzen just diese eine Konjunktion bei Spaniern, Franzosen, Italienern und Rumänen aus dem gleichen Samenkorn sproßte und die gleichen Formen annahm, die nämlichen Dienste leistete! Aus diesem Grunde ist die vorliegende Untersuchung etwas langatmig geraten, da ich mich faktisch anheischig machen will, den Beweis für eine solche einzelsprachliche Entwicklung anzutreten.

19. Vorher möchte ich nur noch einen Blick auf die letzte der Möglichkeiten werfen. Könnte nicht diese gemeinromanische Konjunktion irgendwo außerhalb des Lateins wurzeln? In der Tat ist hier manches erwägenswert. Ich will nicht bei dem flüchtigen Hinweis Diezens (in seinem Etym. Wtb.) auf got. *mais* (unser ‚mehr‘) verweilen, das

weder im Gotischen noch sonst in einem germanischen Idiom, soviel ich wüßte, Ansätze zu einem entsprechenden konjunktionalen Gebrauch aufzuweisen hat. Allerdings stehen sich das lat. Adverb *magis* wie got. *mais* formell und funktionell außerordentlich nahe. Aber für unser Problem hieße das meines Erachtens, die Hindernisse mit dem einen Fuß vor den anderen schieben. Hingegen geben die Rumänen ernstlich zu denken, Sie, die sich unter allen Romanen unseres lat. Adverbs am allerwenigsten als Konjunktion bedienen, sind doch zweifach dazu gelangt. Die Donaurumänen gebrauchen es für ein verstärktes *und*, *und auch*, wozu sie, nach dem über die kopulativen Konjunktionen generell Gesagten, ganz leicht unabhängig von den Provenzalen gelangt sein können. Die Mazedorumänen aber sowie die Megleniten und die Istrorumänen kennen ein *ma* = *aber* und zusammengesetzt *ma că*, *ma să* *„wenn“* mit den Nebenformen *ama*, *amă*, nach Weigand auch selten *amă* (wenn kein Druckfehler!). Abgesehen vom letzteren stimmt nun dieses (*a*)*ma*, wie schon längst bekannt und viel erörtert, mit einer gleichlautenden Konjunktion im Albanischen, Serbischen, Bulgarischen, Griechischen, Türkischen und, wie ich glaube, auch Arabischen überein. G. Meyer ging vom Türkischen aus und hielt das einfache *ma* für italienischen Import, was jedoch unbedingt auszuschließen ist. Kretschmer, dem auch Meyer-Lübke zuzuneigen scheint, stellt agriech. *ἄρα* voran,¹ Jokl (mündlich) meint, auch der altillyrische Sprachschatz könnte allenfalls darin vertreten sein. Wir aber werden sehen, daß ein funktioneller Zusammenhang dieser arumunischen Konjunktion mit der sonstigen romanischen Entwicklung zweifellos vorliegt, obwohl das Vorschlags-*a* natürlich von irgend-einer der Nachbarsprachen herübergenommen sein muß. Aber Konjunktionen sind ja Affektwörter und fordern eine besondere etymologische Betrachtungsweise. Wie *et* und *ita*, so kann auch *magis* mit *ἄρα* und dieses wieder mit türk. *ammı* in Mazedonien zusammengefloßen sein. So ist es gar nicht abzusehen, welche Rolle die vorromanischen Sprachen

¹ Ihm folgt auch neuestens Pasu in seinem Dict. etym. du Macédo-roumain.

hier etwa spielten oder wie sich andere, selbst lateinische Konjunktionen eingemengt haben können. In den neukeltischen Sprachen haben wir z. B. eine ganze Reihe konjunktionaler Ausdrücke, die in dieser oder jener Weise mit dem lat. Adverb zur Zeit der Romanisierung Galliens zur neuen rom. Konjunktion verschmolzen worden sein könnten. Wir dürfen nicht vergessen, daß *ma*, *mai* zu den primitivsten Lallsilben der Kindersprache gehören, die zu affektivem Ausdruck besonders geeignet sind und sich interjektiv nur zu leicht einstellen können. Aber im Keltischen selbst ist die Geschichte dieser Konjunktionen so verworren, daß V. Henry in seinem *Dict. étymol.*, p. 192, n. 3, verzweifelt ausruft: *Le dédale est inextricable*. Sich unter diesen Umständen über Formen und Funktionen angeblicher altgallischer Konjunktionen den Kopf zerbrechen zu wollen, wäre natürlich völlig müßig. Von den übrigen vorrömischen Hauptidiomen aber, wie Etruskisch, Iberisch, Ligurisch, wissen wir noch viel weniger als vom Gallischen.

20. Eine andere Spur könnte man in Italien weiter verfolgen. Kärgeleiche romanische Reste des lat. *immo*, das mit dem ital. *ma* so viele syntaktische Berührungspunkte besitzt, sind nicht bloß in log. *emmu*, sondern auch im Pogebiet und im Westladinischen nachweisbar. Hier bringt Carisch, *Suppl.* die veralteten Formen *imu*, *mu*, *muo* (mit *modo* lautlich unvereinbar) neben heutigem *mo* = aber, das selbst wieder der letzte Ausläufer des altoberital. *mo* = ‚aber‘ ist, das in der alten Sprache mit *ma* wechselt. *Modo*, oberital. *mo* = ‚jetzt‘ und Verwandtes, dem man gewöhnlich auch diese Konjunktion zuschreibt, ist als Etymon viel ungeeigneter als *immo*. Sollte hier nicht *immo* das *magis* zur Konjunktion gestempelt haben? Möglichkeiten gibt es eben viele, aber immerhin liegt über alledem ein so undurchdringliches Dunkel, daß selbst das geschärfte Auge nur vage Umrisse zu erkennen vermag. Ich will nicht ableugnen, daß die Möglichkeit besteht, daß andere lateinische Konjunktionen, speziell *immo*, und vielleicht auch Konjunktionen vorrömischer Idiome an der Entwicklung von *magis* zu dieser syntaktischen Funktion irgendwie mitgewirkt haben können, was bei der Natur dieser Wörter nicht wundernähme. Aber

nicht darauf kann es uns ankommen! Viel wichtiger ist für uns das greifbare *magis*, und da gilt es zu untersuchen, in welchem Ausmaße dieses an der Bildung dieser Affektwörter beteiligt gewesen sein kann.

IV. Die Verbreitung von *ma, mais, mas* usw. im Romanischen.

21. Allen romanischen Sprachen gemeinsam ist ein dreifacher Gebrauch: 1. für ‚aber‘ oder ‚sondern‘ (fehlt nur bei den Donaurumänen!); 2. in Verbindung mit einer unmittelbar folgenden Relativpartikel in einschränkender oder bedingender Funktion; 3. in Verbindung mit unmittelbar vorausgehendem *no(n)* meist für ‚nur‘. Die kopulative Gebrauchsweise kann nicht im eigentlichen Sinne gemeinromanisch genannt werden, da sie im Französischen *mais* so gut wie ganz fehlt, in Spanien als *e mas* sehr selten auftritt (vgl. Spitzer, Z. f. r. Ph. 35, p. 214, untere Fußnote), ebenso im Italienischen, so daß eigentlich nur das Dakorumänische und das Provençalische in Frage kommen (vgl. noch § 19). Über die einigermaßen zweifelhafte Figura bei den Südrumänen habe ich bereits gesprochen. Die wenigen Beispiele, die ich bei Weigand (Die Arumunen II) und Papahagi (Megleno-Romünii din Anal. Ac. Rom., S. II, Bd. XXV, S. Lit.) fand, zeigen einen ziemlich mannigfachen Gebrauch: (a) *ma că* steht nicht bloß für ‚wenn‘, ‚wenn aber‘, sondern auch für *cum* temporale: *ama lu duse lu gušo, armase moarto* (Weigand l. c. II, p. 266, 10 ‚sowie sie ihn [den Apfel] in die Kehle brachte, blieb sie tot‘). Bei den Megleniten ist einfaches *amă* auch in der Funktion von ‚denn‘ anwendbar: *Irighiū cupilaşu! un, amă un faşi un călun* (Pap. p. 57, Nr. 58). In Italien fällt vor allem das nicht adversative, rein elative *ma* auf, das vor erstaunten oder unwilligen Fragen, Befehlen, affektischen Ausrufen (hier wie in allen westromanischen Sprachen) reichlich Anwendung findet (vgl. Vockeradt, Lehrb. d. ital. Spr. § 478, 8, § 264, 8 *Ma andate!*). *Ma seguimi oramai, chè il gir mi piace* (Dante, Inf. XI, 162). *Ma bello! Ma gentile!*, sodann ähnlich wie unser ‚aber‘ und lat. *sed* zur Einführung eines neuen Gedankens oder Momentes in der Erzählung (narrativ-oppositiv), sodann das

korrigierende *ma* = ‚vielmehr‘, *potius* und jenes für ‚außer‘, *excepto*. Im Provenzalischen ist außer diesen und dem kopulativen *mais* der temporale Gebrauch für ‚seitdem‘ hervorzuheben, der in ein kausales ‚da, weil‘ übergehen kann. Auf der iberischen Halbinsel, d. i. im Katalanischen, Spanischen und Portugiesischen, deckt sich die Verwendbarkeit ziemlich genau mit dem Italienischen — nur in den Zusammensetzungen mit *que* und *non* spielen diese Idiome eine wichtige Sonderrolle, auf die ich noch zurückkomme. Die achtfache Funktion, die Melander dem nordfranzösischen *mais* nachweist, ist: 1. ‚aber‘; 2. ‚sondern‘ (beide gemeinromanisch); 3. = *potius*, korrigierend ‚vielmehr‘; 4. = *potius* und gleichzeitig steigernd ‚sogar‘; 5. = antithetisch steigernd als *non seulement* — *mais encore* (alle drei gemeinwestromanisch); 6. begründend ‚denn, weil‘ (provenzalisch-französisch); 7. *mais que* und Verwandtes für lat. *nisi*; 8. *mais* im Sinne von *excepto*.

22. Was die Figura betrifft, so bereitet ital. *ma* neben *mai* einige lautliche Schwierigkeiten, solange nicht *mai* als Konjunktion nachgewiesen ist. Es ist wahr, daß wir auch *po* neben *poi*, *no*, *vo* neben *noi*, *voi* haben. Aber das sind nur Nebenformen, die mit dem fakultativen *s*-Schwund im Vulgärlatein älterer Zeit zusammenhängen, denen sich das Adverb *ma* neben *mai* ebenbürtig anreihet. Auffällig bleibt doch, daß nur jenes, niemals dieses als Konjunktion fungiert, als hätte in Italien schon vor dem 4. Jahrhundert (in welches ich das endgültige Verstummen des anl. *s*-verlege) nur tonloses *magi* bestanden, was doch unmöglich ist. Vielleicht ist hinter diesem *ma* eher die lat. Variante *mage* zu suchen, die E. Richter (Z. f. r. Ph. 32, p. 656, n. 1) im Aprox. und Afrz. nachwies, und die im Spätlatein eine starke Verbreitung besaß (so bei Solinus, Sidonius, Avitus in den Gloss. des Plac.). Auch aspan. *maes*, *mayes* führen uns auf eine Kompromißform **mages*, die sogar dem gewöhnlichen *mas* (so schon im Cid) neben katal. *mes* zugrunde liegen mag.

V. Die Funktionen.

23. Daß hier eine gemeinsame Entwicklungstendenz aller romanischen Sprachen vorliegt, kann nicht bezweifelt

werden. Darum muß auch der Anteil des Lateins, mag man außerhalb desselben auch Einflüsse annehmen, zum mindesten ein überwiegender, wenn nicht gar ausschließlicher gewesen sein. Aber keiner der bisherigen Erklärungsversuche ist, wie wir hörten, befriedigend. Diez kann sich mit seiner Annahme, daß in der häufigen Verbindung *sed magis*, nach dem Untergang von *sed*, *magis* in dessen Funktionen eingetreten sei, noch am ehesten auf eine kräftige lateinische Überlieferung stützen. *Sed* war infolge seiner Lautgestalt kopulativ empfunden worden (§ 15), so daß *sed magis* und *et magis* einander gleichwertig wurden. Woher nahm aber dann *magis* seine adversative Kraft? Es wirkte ja nur verstärkend, sowohl in adversativem als auch in kopulativem Sinne. Clédat glaubte darum, *magis* zunächst eine additionelle, resp. kopulative Funktion zuschreiben zu müssen, woraus sich die übrigen Verwendungsmöglichkeiten ergeben hätten. An sich ganz gut denkbar, scheitert seine Theorie an der tatsächlichen Rolle, die *magis* im Romanischen spielt, weshalb ihm auch allseits widersprochen wurde. Seitdem dann Hey (All. XIII, p. 204) auf ein scheinbar selbständiges, tatsächlich aber elliptisches *magis* = *potius* an drei Salluststellen hinwies,¹ blieb man unter dem Banne, *magis* müsse seinen Weg über die Bedeutung *potius* genommen haben, sei es, daß man mit der von Tobler her beeinflussten E. Richter eine im Dialog sich entwickelnde Attraktion annahm, sei es, daß man dem Adverb *magis* für *potius* im Assyndeton die Funktion aber zuerkannte, wie Melander. *Mais que* und *ne mais* spielen in diesen neueren Anstellungen eine entscheidende Rolle, da sie mit *potius* funktionell verwandt erschienen. Von dem Momente an, wo Tobler in diesem Suchen nach einer Lösung sozusagen die Führung übernahm, wurde aber ein doppelter methodischer Fehler begangen. Einmal suchte man im Sinne des großen Berliner Syntaktikers den Fall *magis* logisch aufzulösen. Man stieß sich am 'logischen Fehler' des synonymen *mais que* und *ne mais que* und konstruierte logische Begriffsreihen einer Konjunktion, die doch gar kein Be-

¹ Die vierte, von Melander beigebrachte ist für den Fall völlig irrelevant.

griffswort ist. Und des weiteren blickte man wie hypnotisiert auf das Altfranzösische, warf kaum einen Seitenblick auf das Provenzalische und beachtete nicht, daß, wenn man schon das Rumänische aus dem Spiele lassen wollte, zum mindesten das ganze Westromanische hier ein geschlossenes Ganzes bildet, und daß eine Erklärung für afrz. *mais* nicht angeht, wenn sie nicht gleichzeitig dem Italienischen und Spanischen gerecht wird. Vor allem will ich mich daher den Funktionen unserer Konjunktionen zuwenden.

24. Es ist nicht leicht, sich die Funktion einer Konjunktion nicht begrifflich vorzustellen, da wir auch aus Affekten, wie Lust, Unlust, Zorn, Freude usw., Begriffe abzuleiten gewohnt sind, die wir den tatsächlichen Affekten unter-schieben. Und namentlich die Syntax als ausschließlich rationales Denksystem, das man als eine ‚Logik der Sprache‘ bezeichnen könnte, das der Stilistik als ‚Psychologie des Sprechens‘ gegenübersteht, wird nur zu leicht der Versuchung unterliegen, in ‚aber‘ oder ‚sondern‘ fest abgegrenzte Begriffe statt mannigfach variierender affektischer Erlebnisse zu erblicken. Der Syntaktiker ist eben genötigt, die Funktionen begrifflich zu unterscheiden und kann dies in zweifacher Weise tun. Entweder er belegt die Funktionen, unabhängig von den Partikeln, welche sie kennzeichnen sollen, mit Namen (wobei es natürlich darauf ankommt, daß dieselben richtig gewählt werden), oder aber eine Konjunktion wird durch eine andere übersetzt, d. h. ihr gleichgestellt (wobei ebenso natürlich diese Gleichstellung nicht auf jede beliebige Gebrauchsweise der betreffenden Konjunktionen übertragen werden darf). Betreten wir den ersten Weg.

25. Wir pflegen heute *ma, mais, mas* usw. als adversative Konjunktionen zu bezeichnen, und ich selbst habe eben früher diesen grammatikalischen Terminus gebraucht, um verständlich zu sein. Wir glauben damit das Gegensätzliche, Antithetische, das diese Art von Konjunktionen einzuleiten pflegen, hervorheben zu müssen. Etwas Gegensätzliches liegt aber auch in *Tag und Nacht*, *Groß und Klein*, *Wasch mir den Pelz und mach mich nicht naß*, *Buttez moi plutôt et me laissez rire* (Mol.), *Chassez le naturel, il revient au galop* (Destouches), *Il ne faut du nouveau, n'en fût-il pas au*

monde (Laf.), *Il meurt connu de tous et ne se connaît pas* (Vauqu.), *si vis pacem, para bellum, summum jus, summa iniuria* usw., und doch wird niemand darin adversative Verbindungen erblicken, zumal sich in viele selbst gewaltsam kein ‚aber‘ oder ‚sondern‘ einfügen läßt. Auch gibt es gegensätzliche Konjunktionen, welche die meisten Syntaktiker von den adversativen trennen, wie *oder, entweder* — *oder, sei es* — *sei es*, und endlich solche, welche immer Gegensätze einleiten und heute von niemandem adversativ, sondern allgemein konzessiv genannt werden. Mithin leiten die ‚adversativen‘ Konjunktionen entweder nur eine bestimmte Art von Gegensätzlichkeit ein, oder aber ihr Wesen liegt gar nicht im Gegensätzlichen, sondern in etwas anderem.

26. Der einzige antike Gewährsmann, der von coniunctionibus adversativis spricht, ist Priseian, der als solche aufzählt: *tamen, quamquam, etsi, etiamsi, at*, wenn für *saltem* gebraucht, *saltem* selbst, *vel* in *si non vis ediscere vel intellege* (also nicht für ‚oder‘), *aut* in *non factis debitum reddis aut verbis age gratias* (ebenso), hingegen zählt er *at, aut, sed autem, vero* den kopulativen Konjunktionen bei. Leider ist das XVI. Buch der Priscianschen Inst. recht mangelhaft — mit offensichtlichen Lücken und Widersprüchen behaftet, so daß eine lange Erörterung an seine Konjunktionslehre geknüpft werden müßte. Um so mehr, als die übrigen römischen Grammatiker mit ihren ganz abweichenden fünf Klassen *at* zu den kopulativen, *sed* zu den kausalen (nie, wie man denken könnte, zu den rationalen, d. h. motivierenden!), *tamen, autem, quidem* nach Scaurus zu den expletivae rechnet, was nicht eine bestimmte Potestas als solche, sondern jede beliebige p. sub specie der Enklise anzeigt (*expletivae additae augent ornatum detractae nihil nocent*, Pomp.). Der Terminus adversativ für *sed, autem* ist mithin vom Standpunkte der Tradition aus falsch, hinsichtlich der Funktion aber, die dadurch gekennzeichnet werden soll, ungenau und verwirrend.¹ Aber was an seine Stelle setzen?

¹ Erst ganz spät, im Pseud Asper (Gramm. Lat. V. p. 553) wird eine dritte Funktionsbezeichnung für *sed* (aber auch für *aut*?) angeführt.

27. Ebeling sagt einmal (Probl. d. rom. Synt., p. 12) vom Syntaktiker, er habe „stets von dem auszugehen, was jedes Wort für sich bedeutet“, d. h., wenn ein bedeutungstragendes Wort zur Konjunktion wird, muß die ursprüngliche Bedeutung der späteren Funktion nahegestanden haben. Vielleicht können wir auf diesem Wege das Wesen der sogenannten „adversativen“ Funktion näher bestimmen. Wir können die diesem Zwecke dienlichen Partikeln in drei Gruppen teilen:

1. solche, die eine Trennung anzeigen; hiezu *sed*, gleichen Ursprungs mit dem trennenden Präfix *se*, vielleicht durch ein hinzutretendes *dum* (Lindray-Nohl, p. 690) verstärkt, ähnlich wie got. *sundrō*, unser *sondern*;

2. solche, welche eine Wiederholung kennzeichnen, wie lat. *autem*, *aut*, dtsh. *aber*;

3. jene, die ein „darüber hinaus“ oder ein „wieder zurück“ enthielten, wie lat. *at* mit seinen idg. Verwandten. Außer diesen gibt es natürlich noch viele Möglichkeiten. Dem lat. *tamen* lag ursprünglich wohl ein „ebenso“ zugrunde, *verum* ist eine Interjektion der Betenerung. Verhältnismäßig selten sind aber solche Grundwörter, die etwas „anderes, gegensätzliches“ enthalten, wie griech. *ἀλλὰ*, lat. *an*, dtsh. *hingegen* (!).

28. Ich lese daraus heraus, daß einerseits an eine Lostrennung des nun zu Sagenden gedacht wird, eine *disjunctio*, was eine kommende Antithese andeuten kann, aber nicht muß, andererseits daß jene stark affektische Hinzufügung vorliegt, die bei etwas Neuem, Unerwartetem, Überraschendem nur zu begreiflich ist, die wir aber bereits als die Grundlage der kopulativen Funktion kennenlernten. Ist es nichts Neues, so ist es doch etwas bereits Gesagtes oder Bekanntes, an das neuerdings erinnert wird. Oder aber affektisch unterstrichene Zustimmung wird durch ein „ebenso“ oder ein betuerndes „wahrlich“ gefordert. Was also die „adversativen“ Konjunktionen besonders kennzeichnet, ist vor allem der viel höhere Grad des Affektes selbst, der ein Herausheben oder Loslösen einer bestimmten Vorstellung oder eines Gedankens von dem bisher Gesagten verlangt. Daß dies in sehr hohem Maße bei Antithesen

dem eine *ris repctendi* zugeschrieben wird: [*ris*] *repctendi ut sed aut ad aliquid ut magis*. Dieses *ad aliquid* verstehe ich nicht. Sollte hier ein Zeugnis eines konjunkionalen *magis* vorliegen?

zutrifft, ist richtig, sie sind aber nicht das Wesentliche dabei, weshalb ich diese Funktion lieber eine *disjunctio* nenne, was sich zwar mit der antiken Terminologie nicht völlig deckt, ihr aber wesentlich näherkommt. Die affektisch starke Hinzufügung, das ‚und zudem‘, ‚und überdies‘, die eine *disjunctio* zwar enthalten kann, aber wieder nicht muß, nenne ich eine *augmentative* oder *elative* Funktion (letzteres namentlich bei Wiederholung von Bekanntem oder Erheischung einer Zustimmung).

Diese beiden letztgenannten Funktionen sind nun wieder viel reiner affektisch als die Disjunktion, bei der, wie bei allem Loslösen, Herausheben, Unterscheiden psychischer Erlebnisse die Urteilkraft der Psyche, also die erkennende Tätigkeit mitbeteiligt ist. Das ist aber nicht so zu verstehen, als wäre damit ihre affektische Stärke herabgesetzt.

29. Alle Affektwerte der Sprache unterliegen, wie wir hörten, der konstanten Entwertung. Und so sinken die Ausdrücke für Augmentation und Elation zu Partikeln herab, die eine fast affektlose Aneinanderreihung von Begriffen oder Sätzen beim Sprechen begleiten — es entstehen die tonlosen kopulativen Konjunktionen. Aber auch die Disjunktion kann mit geringem affektischen Aufwand erfolgen. Statt schroffer Gegensätze, die sich natürlich gegenseitig ausschließen, werden bloße Unterschiede konstatiert: die Logik nennt das eine kontradiktatorisch, das andere konträr, Tobler nennt *mais* in jenem Falle ersetzend, Meyer-Lübke gegensätzlich, und beide stellen ihm das einschränkende *mais* gegenüber. Ebenso unterscheidet Melander zwischen einem *sens excluant* und einem *sens modifiant*. Auch ich behalte den Ausdruck *disjunctiv* für das Kontradiktatorische vor — was man sonst disjunktiv nennt, bezeichne ich mit anderen als alternativ (lat. *aut*) oder dilemmatisch (lat. *sen-sen*) — das konträre betitle ich aber *oppositiv*.

30. Ich kann nicht dabei verweilen, daß alle diese konjunkionalen Funktionen sich bei den Adverbien wie auch bei den Präpositionen abermals einstellen, sondern beschränke mich auf die Feststellung, daß die Funktionen der Disjunktion, der Elation, resp. Augmentation mit ihren Abschwächungsformen, der Kopulation und Opposition, sowie mit

dem Sonderfall der Alternative, abgeschwächt Dilemma, im wesentlichen die parataktischen Funktionen erschöpfen, obwohl sie natürlich in mannigfacher Weise unterteilt werden können. Die Elation kann entweder an das Gefühl oder an den Willen oder an das Vermögen oder an die Überzeugung des Hörenden appellieren, wie aus den Bildungen und dem Gebrauch von dtsh. *lieber*, lat. *vel*, afrz. *siviaus*, lat. *potius*, lat. *verum* hervorgeht. Es können auch die Begriffe der ‚Größe‘ und ‚Geringfügigkeit‘ auf den Affekt der Elation übertragen werden, wodurch Wörter, die ein ‚mehr‘ oder ‚minder‘, ein ‚vielmehr‘ usw., ausdrücken, in Usus kommen und der Funktion leicht einen komparativen Charakter geben können. Tritt die Disjunktion hinzu, so wird diese komparative Elation oder Augmentation zu einer Korrektur des Gesagten und wir erhalten korrigierende Konjunktionen. Handelt es sich um bloße Opposition, so sind der Variationen noch mehr: sie können einem Gedankengang eine neue Richtung geben (narrativ oppositiv) oder eine nur teilweise Opposition speziell kennzeichnen (konfinierend) usw. In diesem Bereiche also liegen jene psychischen Erlebnisse, die durch das parataktische *magis* im Romanischen angezeigt werden können. Insoweit es über diese Sphäre hinaus in die Hypotaxe eingreift, werden wir auch auf die betreffenden Funktionen zu sprechen kommen. Nur einen Fall will ich gleich herausgreifen, weil er mit dem sonstigen Gebrauche vielleicht in keinem unmittelbaren Zusammenhang steht.

31. Melander übersetzt den bekannten Vers Alexis 13 c
mais lui est tard qued il s'en fust tornez

mit einem ‚denn‘, während E. Richter darin ein bloßes elatives Adverb = *valde* erblickt. Ich würde zwar die Richtersche Deutung fast vorziehen, aber Melander kann schließlich recht haben, da ihm die zweite der beiden Stellen aus Barlaam und jene Ren. XXII, 651 rechtgeben können und im Prov. nicht bloß kausaler, sondern auch ein temporaler Gebrauch von *mais* wohl bekannt ist, die untereinander, wie gewöhnlich, zusammenhängen dürften. Der Ausgangspunkt dieses temporalen, resp. kausalkonklusiven *mais* ist aber allem Anscheine nach nicht das gewöhnliche elative oder vergleichende *magis*, sondern jenes gemeinromani-sche *magis*, das teilweise

schon in lat. Zeit rein temporale Funktionen übernommen hatte für: ‚eine lange Frist, immer, nie, eine beliebige Zeit‘ oder vergleichend ‚immer länger, immerzu‘ usw. Daraus konnte sich leicht ein ‚dann‘ wie auch ein ‚denn‘ ergeben. Aber hat das afrz. *mais* = ‚denn‘, ‚weil‘ wirklich diesen Weg genommen? Man lese mit lauter Stimme Barl. et Jos. V. 8516 (bei Mel. p. 114):

*Et quant li rois l'ot et entent
A grant merveille l'esgarda;*

(ich als Süddeutscher hebe nun die Stimme):

*Ke il les femmes plus ama
Ke nule riens k'il pot veïr;*

(nun senke ich die Stimme, wie bei einer Parenthese):

Mais nature ne pot mentir.

Das *mais* spreche ich tonlos und verstehe die Verse wie folgt:

Und da (temp.) der König ihn hört und versteht,
Mustert er ihn, überaus erstaunt, mit seinen Blicken,
Denn die Frauen liebt er als höchste Augenweide: —
Die Natur konnte er nämlich nicht verleugnen!

Der Satz ‚denn die Frauen‘, den ich mit der Stimme hervorhebe, ist der unmittelbare Grund des vorhergehenden — eine logische *Conclusio* in umgekehrter Reihenfolge seiner Glieder: ich nenne dies kausal-konklusiv. Das folgende *mais nature* ist aber kein Schluß, den ich unmittelbar ziehe, keine *conclusio*, sondern eine Erklärung (*motivatio*). Logisch ist zwar *conclusio* und *motivatio* dasselbe, nicht aber psychologisch, da der Vorgang offenbar ein ganz anderer ist.

Wenn ich dieses *mais* richtig verstehe, müßte es auch von den Altfranzosen tieftönig gesprochen worden sein, denn es war mehr resumierend als eigentlich kausierend. Wäre es ein konklusiv-kausierendes *mais*, wie es im Provenzalischen vorliegt, so müßte es, mindestens bei affektivem Erfassen des Sinnes der ganzen Stelle, einen ordentlichen Ton getragen haben: ich müßte dann den ganzen letzten Vers über die beiden vorhergehenden stimmlich verstärken.

‚Denn die Natur läßt sich nicht verleugnen.‘ Ein konklusives *mais* kann nur aus einem temporalen hervorgegangen sein, und wir müßten auch in Nordfrankreich einen ursprüng-

lichen Gebrauch von *magis* als temporale Konjunktion supponieren, ohne ihn belegen zu können. Ist es aber bloß erklärend, so dürfte es, wie alle parenthetischen Beifügungen, tieftönig gewesen sein und muß durchaus nicht aus einem temporalen *mais* hervorgegangen sein. Mir, als modernem Menschen, liegt diese Auffassung näher. Wer könnte aber bei so wenig Beispielen, die bisher bekannt wurden, eine Entscheidung fällen! Vielleicht habe ich auch Unrecht, denn an obiger Stelle überliefern zwei Hs. (P., M.) die *varia lectio*

car nature ne pot mentir

und *car* ist eher konklusiv. Aber diese Variante ist natürlich für die bessere Lesart mit *mais* nicht bindend.

VI. Starktoniges *mais* im Afrz.

32. Bei einer eingehenderen Untersuchung der Funktionen kommt es natürlich sehr stark auf die Erkenntnis der Betonungsverhältnisse an, denn die Rolle einer Konjunktion als Affektwort hängt ganz wesentlich vom Nachdruck ab, mit dem sie ausgestoßen wird. Ein scharfes, lautes *aber!* ist natürlich etwas ganz anderes als ein tonlos dem Satz eingefügtes. Jenes erhebt logischen Widerspruch, dieses spinnt den Redefaden fort. Ein fragend intoniertes hat nichts als die Form gemein mit einem mahnenden usw. So sehen wir *ordo* und *postestus* und diese wieder mit der *figura* als ein untrennbares Ganzes.

Wir können aus der Satzstellung und dann mit Hilfe der gebundenen Rede (Verschlüsse, Inklinatio) manches über die Tonstärke einer Konjunktion auch in älterer Zeit erschließen, wie uns wieder umgekehrt eine aus dem ganzen Zusammenhang richtig herausgefühlte Potestas die Möglichkeit gibt, die Tonstärke einer Konjunktion zu folgern. Auch die Häufigkeit des Vorkommens einer konjunktionalen Verbindung ist nicht außer acht zu lassen, da sie eine schwache Betonung wahrscheinlicher macht, während umgekehrt seltene Vorkommnisse uns leichter an eine affektischere Nachdrücklichkeit glauben lassen.

33. Da wollen wir zunächst einsetzen. In der älteren Zeit, vor der Entwicklung einer hochentwickelten Hofsprache

und einer kunstvollen Erzählungstechnik, ist frz. *mais* als Konjunktion nicht übermäßig viel gebraucht. Bis zu einem gewissen Grad kann dies aus der allgemeinen Konjunktionsarmut jener Zeit erklärt werden. Doch auch abgesehen davon, ist *mais* noch im Leodegar und der Clermonter Passion, den beiden einzigen längeren Texten von damals, ausgesprochen selten, nimmt dann im Alexis wesentlich zu (weniger im Roland). Philipp v. Thaon, der Archampdichter und andere steigern dann seinen Gebrauch ganz wesentlich, doch noch nicht so, daß man nicht manchmal zwei bis drei Seiten Text lesen könnte, ohne auf ein *mais* zu stoßen. Erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts steht es in voller Kraft und ist eines der gewöhnlichsten Bindeworte. In umgekehrter Richtung entwickelt sich seine Verwendbarkeit.

In Leodegar, Passion und Alexis finden wir *mais*
 zweimal disjunktiv („sondern“) P. 263, Al. 51 e,
 einmal korrigierend („vielmehr“) L. 58,
 viemal elativ („dennoch“) P. 270, 337, Al. 42 a, 96 e,
 dreimal exzeptiv („ausgenommen“, „nur“) P. 99, 386, Al. 8 b,
 neunmal oppositiv („aber“) P. 291, Al. 10 d, 23 e, 32 b,
 35 d, 39 d, 65 b, 106 d, 116 e,
 zweimal narrativ-oppositiv L. 113, Al. 17 d,
 einmal parenthetisch kausal (— oder elativ? Al. 13 e),
 zweimal (nicht weniger unsicher) temp. einmal = dann?
 P. 141; einmal = als Al. 43 e.

In der weiteren Entwicklung tritt das disjunktive und oppositive *mais* immer mehr hervor. Schon bei Chrestien weitaus vorherrschend, sind diese beiden an der Wende zum 13. Jahrhundert in manchen Texten, wie z. B. in der Bible des Guiot de Provins, fast allein herrschend. Wenn auch noch viel später, im ganzen 14., ja bis tief ins 15. Jahrhundert hinein, einzelne alte Gebrauchsweisen immer wieder auftauchen, so halte ich diese Vorkommnisse doch eher für literarische Reminiszenzen als für lebendiges Sprachgut.

Ich halte diese Art des Auftretens von *mais* im Altfranzösischen für ein deutliches Zeichen dafür, daß es sich erst nach der Völkerwanderung als Konjunktion zu entwickeln begann. Und daß im Süden oder jenseits der Alpen oder gar jenseits der Pyrenäen *magis* früher zur Konjunktion gewor-

den wäre, ist wenig glaubhaft — nach dem, was wir über *maisque* und *ne mais* später erfahren werden, geradezu unwahrscheinlich.

34. Tatsächlich ist ja der Weg, den das Adverb zur Konjunktion nahm, noch fast greifbar nahe. Das alte elative Adverb im Sinne von *valde* ist in der älteren Zeit noch durchaus lebendig.

Je ne quit mais qu'en notre tens

En la terre de Cornouille

Ait chevalier qui Tristan valle (Beroul v. 1470).

das genau einem *valde*, resp. *magis non puto* entspricht (vgl. Richter, l. c. p. 658). Wie nahe steht dieses einem *ne quit veire* — ich glaube sicherlich nicht —, also der rein elativen Funktion. Oder man betrachte den Vers

Alex fragm. v. 56:

Mais ab vertud de dies treys

que altre emfes de quatre meys.

das ist das rein lateinische komperative Adverb *magis*. Wir brauchen nur die Komparation in den Satz selbst zu verlegen, etwa als ein

mais ab vertud graignor que altre emfes . . .

und *mais* wird notwendig den Sinn einer betonernd elativen Konjunktion annehmen müssen: „wahrlich, sicherlich hatte er usw.“.

35. Nur eines muß meines Erachtens unbedingt der Fall gewesen sein: diese neu entstehende Konjunktion war auf alle Fälle zunächst hochtonig! In der erwähnten Tristanstelle ist dies aus der Satzstellung zu entnehmen. Zwischen *mais* und *que* ist hier offenbar eine Pause einzuschalten und *mais* mit *quit* zu verbinden, da ein *maisque* keinen Sinn gäbe. Am Satzende aber ist *mais* natürlich hochtonig und übertönt den Akzent, der auf dem Verb liegt. Beroul hat wohl absichtlich diese Stellung gewählt. Ein späterer Dichter hätte gewiß *mais je ne cuil* gesagt.

Oder Richaut v. 26:

C'est lecherie'

Mais il lor vial d'autesserie.

Totes sevent de trecherie

comunement.

Man könnte hier an ein *toulo-es*, erklärendes ‚nämlich‘ denken. Aber v. 642 liest man eine Parallelstelle:

De ci a Bar n'en a son per

De lecherie,

Car il li vient d'ancesterie.

Das kann nicht ‚denn‘ heißen, sondern muß das exklamative *car* ‚wahrlich‘ sein, und so wird wohl obiges *mais*, wo ein ‚aber‘ keinen rechten Sinn hätte, einem elativen *voire* am nächsten stehen.

36. Ich glaube in der Tat, daß der erste Schritt des Adverbs zur Konjunktion zu einer elativ betonernden Satzeinleitung geführt haben muß, die sich naturgemäß zunächst in Affektsätzen (als Fragen, Befehlen, Aufforderungen, Wünschen usw.) einstellen mußte und — wie es jede affektische Äußerung mit sich bringt — zunächst einen kräftigeren Akzent trugen. Mit dieser Annahme fällt auch jene Schwierigkeit, die Melander bezüglich der Ursprungsfrage in der französischen Betonung gefunden hatte. Melander sagt sich, *mais* übt keinerlei Einfluß auf die sonstige Wortstellung des folgenden Satzes aus. Wäre es noch in romanischer Zeit Adverb gewesen, so hätte es notwendig neben dem Verb seinen Platz gehabt. Da dem aber nicht so ist, muß seine Entstehung weit ins Latein zurückreichen, als man an die romanische Adverbstellung noch nicht gebunden war. Das wäre für Aussagesätze bis zu einem gewissen Grade richtig, nicht aber für Affektsätze.

37. In *mais dites moi'* ist *mais* auch in romanischer Zeit unmittelbar vor das Verb gestellt. Und sodann sind ja die von E. Richter aufgestellten romanischen Wortfolgen, wie sie selbst betont, nur Typen, die, namentlich in der Volkssprache, zwar alt, doch alles andere als Gesetzmäßigkeiten sind, woneben die lateinische Wortstellung lange fühlbar bleibt. Heißt es doch Al. 23c *mais n'enconcurrent son ris...* Wäre das Verb nicht negiert, so könnte niemand entscheiden, ob *mais* hier Adverb oder Konjunktion ist. Gerade in Affektsätzen kommt das Adverb, wenn stark betont, leicht vor das invertierte Verb zu stehen, also an jene Stelle, welche die spätere Konjunktion einnimmt.

38. Daß sich von hier aus dann eine Loslösung des Adverbs vom Verb entgegen der sonstigen Gepflogenheit erst

in romanischer Zeit vollzog, ist auch nicht so unmöglich. Einmal setzte ja schon im Spätlatein die Neigung zum pronominalen Subjektsausdruck ein, auch wenn gar kein Nachdruck darauf lag. Wenn wir nun Leodegar, Passion, Alexis und Roland daraufhin mustern, so finden wir überraschend oft das pronominale Subjekt, oder Objekt zwischen *mais* und das Verb tretend. Sie sowie die unbetonte Negation waren schon in der Frühzeit so stark in die Proklise getreten, daß das Adverb vor ihnen weichen mußte, daher: *mais n'enconurent* (Al. 23 d), *mais il ne set* (Al. 35 d), *mais il ne sevent* (Rol. 735), *mais ço ne set* (v. 3517), *mais il ad desturber* (Rol. 2548). Wenn das Subjekt zwischen *mais* und das Verb tritt, so ist es, abgesehen von L. 58, das zusammen mit P. 99, 386, R. 382 gesondert zu behandeln ist, immer das Personalpronomen (ausgenommen P. 141 und Rol. 332!). Es kann sich hier höchstens um die Frage handeln, warum im Falle derartiger proklitischer Wörter das Adverb nicht hinter das Verb trat. Es geschah allerdings in der Regel nicht — darum ist *mais* aber noch keine Konjunktion, denn bei anderen Adverbien tritt das gleiche ein: *bien lo nodrit* (L. 27), *fortment lo vant il acusand* (P. 203).

39. Ein weiteres trennendes Moment sind andere Adverbien, die gleichzeitig mit *mais*, oder von *mais* geradezu verstärkt und hervorgehoben, zum Verb treten. Auch dies ist in den älteren Zeiten häufig der Fall: *mais n'empro* (P. 337), *mais ne por hoc* (Al. 42 a), *mais nepurquant* (R. 1743), *mais enavant* (L. 113). Gerade im letzten Fall gehört *mais* offenkundig zu *enavant* und nicht zum Verb, und so ist es mir wohl wahrscheinlich, daß die im Altfranzösischen noch fortwirkenden Adverbienhäufungen, die das Spätlatein ausgezeichnet hatten, eine wesentliche Rolle beim Übertritt zur Konjunktion spielten. In zwei Fällen, *magis quia* und *non magis*, reichen solche, die mit *magis* gebildet sind, tatsächlich ins Latein zurück.

40. Endlich haben die Funktionen des lateinischen Adverbs, die in viel höherem Grade adnominalen als adverbialen Gebrauch bewirkten, eine Loslösung vom Verb gewiß erleichtert, zumal der affektische Stil stark mit verblosen Sätzen operiert. Immerhin erübrigt noch eine beträchtliche Anzahl

von Fällen, in denen *mais* tatsächlich von den Romanen dadurch als Konjunktion gefühlt werden muß, daß sich ein Substantiv, sei es als Subjekt, sei es als Objekt mit oder ohne Präposition, sei es als Prädikatsnomen, zwischen das ursprüngliche Adverb und das Verbum eindrängt (man vgl. P. 141, Al. 43 c, 32 b, Rol. 463, 1521, 1997, 2100, 2159, Wenn wir diese Stellen ins Auge fassen, so handelt es sich dabei regelmäßig um jenen Satzteil, der dem *mais* unmittelbar folgt, welcher das an sich Neue, das Wichtige aussagt, auf das es vor allem ankommt, sei es hinsichtlich der Affektnote (*li felun, son pedre*), sei es erkenntnismäßig (*d'une chose*). Es liegt etwas vom Nachdruck einer Inversion auf diesen Redeteilen. Wie aber bei einer Inversion, die nicht an den Satzanfang gerückt wird und die noch ein Adverb vor sich nimmt? Das heißt offenbar soviel, als daß dieses *mais* mit zum invertierten Satzglied gehört — oder, mit andern Worten, ein Satz wie:

mais d'une chose / rus / sui jo / bien guarant

besteht aus vier Gliedern:

- einem Genitiv (Objekt des Gerunds),
- einem Dativ,
- einem Prädikat mit pronominalem Subjektsausdruck,
- einem Gerundialausdruck:

unter ihnen ist das hervorgehobene invertierte *d'une chose* ebenso durch das elative Adverb *mais* verstärkt wie *guarant* durch *bien*. *Mais* hätte sich mithin zunächst nicht auf den ganzen Satz, sondern nur auf den ihm zunächst stehenden Satzteil bezogen.

42. Ein Adverb kann allerdings eigentlich nicht zu einem Genitiv verstärkend hinzutreten. Bei elativen Adverbien ist dem aber doch so; vgl. *ce semble a mont de gens* (Froiss.). Das soll natürlich nicht besagen, daß das bekannte *assez de, beaucoup de, plus de, moins de, rien de* irgendwie historisch damit zusammenhinge. Sowohl zeitlich als prinzipiell besteht ein großer Unterschied, da *mais* nicht bloß einer genitivischen Bestimmung, sondern jedem beliebigen Satzglied vorangestellt werden kann: *mais a plus porres* (Aleis), *mais enz el cors* (R. 2159), *mais en la teste* (R. 1997). Dieser kleine Exkurs sollte nur dartun, daß zu

allen Zeiten verstärkende Adverbien, die wir sonst nur bei Verben, Adjektiven u. dgl. zu finden gewohnt sind, auch mit reinen Substantiven verbunden werden können. Es ist genau der nämliche Vorgang, der *enz en l'air*, *in mezzo la piazza*, *loins de la ville* und viele andere Wendungen immer wieder schafft.

43. Auf Grund der älteren Vorkommnisse glaube ich mich daher berechtigt, einen dreifachen Weg für das elative Adverb *magis* (sowohl in positivem wie in vergleichendem Sinne) anzusetzen: als bekräftigendes Beteuerungsadverb unmittelbar vor dem invertierten Verb in Frage- und Affektsätzen, als Steigerungspartikel zu Adverbien: vgl. z. B. auch R. 1924 *mais tut seil fel*, wo *mais* ebensogut bloß zu *tut* (etwa im Sinne von „ganz und gar“), wie als Konjunktion zum ganzen Satz verstanden werden kann. Ähnlich z. B. Narziss V. 318: *mes onques mes*, das ganz gut eine der romanischen Reduplikationsformen des Adverbs (it. rum. *mai*, *mai*, sp. *mas y mas*) sein kann und nicht unbedingt in *mes* und *onques mes* zu trennen ist. Drittens zur Einleitung eines mit Nachdruck an die Spitze des Satzes gestellten Satzteiles. In diesem Falle (wie übrigens auch im vorhergehenden) nimmt *mais* eine Zwitterstellung zwischen Adverb und Konjunktion ein, es bezieht sich noch nicht auf den ganzen Satz, wie dies bei einer richtigen Konjunktion der Fall wäre, aber es ist doch kein richtiges Adverb mehr.

44. Aber alles das scheint an einem ganz wesentlichen Einwand zu scheitern: seit Tobler und Mussafia ist es ein romanistisches Axiom, daß *mais* und *et* im Romanischen immer tonlos sind. Ein elatives *magis* aber, das erst in romanischer Zeit zur Konjunktion wird, muß einen stärkeren Akzent getragen haben: man beachte nur, wie wir heute noch das tonloseste *sehr* in *sehr gut* oder *beaucoup* in *beaucoup plus* sofort hochtonig werden lassen, wenn wir eine tatsächliche Elation oder Augmentation damit ausdrücken wollen!

Rydberg, der einzige, welcher gegen diese allgemein anerkannte Tatsache Einwendungen erhob, wurde von mir selbst punkto *et* widerlegt, da ich das inklinationsfähige *et* einem alten *ita* zuweise. Und bezüglich des angeblich tonstärkeren *mais* hat Melander sehr einleuchtend auf Einflüsse von *ainz*

hingewiesen, die in späterer Zeit die Wortstellung nach *mais* beeinflußt haben dürften. Aber auch abgesehen davon kann Rydberg nicht recht haben. Er geht vom Tobler-Mussafiaschen Gesetze aus: in *mais les meine* (Adgar XL 89) ist *les* enklitisch, infolgedessen *mais* tonstark: in *mais lui ert tard* ist *lui* stärker betont — infolgedessen ist *mais* hier tieftönig! E. Richter setzt aber dieses *mais* = *valde* an und ich habe ihr früher, so gut es möglich ist, beigepflichtet, obwohl ich weiß, daß es dann, trotz folgendem *lui*, stark betont gewesen sein muß.

45. Ich halte das Tobler-Mussafiasche Gesetz für vollkommen zutreffend, aber Rydberg legt etwas hinein, was darin nicht enthalten ist: nämlich einen alternierenden Rythmus, wie er z. B. von Saran angenommen wird. Ich teile diese Ansicht nicht und kann in dieser Hinsicht nur auf meinen Aufsatz in der Luick-Festschrift verweisen. Tonhöhe und Tonstärke sind zwar nicht das gleiche und werden auch nicht bloß von den Norddeutschen, sondern auch von den Franzosen, ja allen Europäern überhaupt, in vielen wesentlichen Punkten strenge auseinander gehalten. Sie haben aber sozusagen eine gemeinsame Grundlage, deren Exponenten sie sind, d. i. die Sprechenergie, die wieder ihrerseits von der Affektstärke abhängt, indem das musikalische Heben und Senken der Stimme immer in einem gesetzmäßigen (!) Verhältnis zur Tonstärke steht. Die Intonation weiß im Französischen nichts von einer Alternierung und kann auch in älterer Zeit höchstens von Wortgruppe zu Wortgruppe, resp. Leitton zu Leitton auf- und niedergeschwankt haben. Darum glaube ich auch an keinen alternierenden Silbenrythmus punkto Intensität. Für mich gibt es in affektischer Rede — und auf sie kommt es bei *mais* an — drei Möglichkeiten zu intonieren, die meines Erachtens in alten Zeiten ebenso vorhanden waren wie heute, denn sie sind rein physiologischer Natur. Entweder die Kadenz bewegt sich steigernd zu einem affektischen Spannungsschluß, dann kann der Einsatztton sehr tief liegen und das einleitende *mais* ist *tonlos*. Oder aber die bereits angesammelte Energie bricht gleich zu Anfang eruptiv hervor und entspannt sich während der Rede rasch: (Lösung) also Befehlston, auch Scheltton. Oder endlich die Kurve beginnt (wie z. B. heute in den südromanischen Sprachen und im Englischen) mit Spannung, senkt sich

während der Rede herab und endigt aber wieder mit gespannterem Schluß (gedämpfter Lösungston zwei). Bei starkem Affekte kann es sich aber um diese dritte Möglichkeit nicht handeln, sondern nur um erstens und zweitens. Die französischen Pronominalformen bieten uns nun die Mittel, zwischen diesen Eventualitäten zu wählen. Ein

mais moi est vis qu'or lor empire

oder *mais lui ert tart* usw. kann natürlich nicht mit tiefem Einsatz gesprochen werden, während ein *et dites moi* unbedingt auf Spannungsschluß ausging. Hingegen kann in *mais l'espousa* über die Tonstärke gar nichts ausgesagt werden: nur das eine steht fest, daß *mais* hier nicht tonlos (musikalisch gesprochen, mit Einsatztone) einsetzte, sondern über diesen hinaus bereits zu einer gewissen Spannung gehoben worden sein muß. Das Tobler-Mussafia'sche Gesetz behandelt die Enklise, ich aber spreche von der Tonstärke, in welchem Sinne auch dieses Gesetz gewöhnlich gedeutet wird. Die Enklise hat aber mit der absoluten Tonstärke nichts zu tun, ihre Aussagen gelten nur der *relativen* Tonstärke. Auch im stärksten Affekt kommt das Enklitikon ebenso zur Geltung wie bei leisem Flüstern. Was ich aber von der entstehenden Konjunktion *mais* aussagte, war, daß es affektisch, d. h. absolut tonstark gebraucht wurde. Das hindert nicht, daß es relativ von den unmittelbar folgenden Silben kaum differenziert war. Im Gegenteil bestätigt obiges Gesetz meine Aufstellungen, denn ich sagte ja, daß *mais*, selbst tonstark, zunächst vor dem invertierten, also tonstarken Verb in Affektsätzen sowie vor affektisch verstärkten Adverbien und affektisch hervorgehobenen sonstigen Satzteilen gebraucht wurde, daß also *mais* und die nächste Silbe beide gleich oder fast gleich betont waren. Allerdings entnehmen wir noch etwas anderes daraus: daß die Affektsätze in jener Zeit offenbar mit starker Spannung einsetzten und nicht, wie vielfach heute, sich erst zu einem Spannungsschluß steigerten.

VII. Schwachtoniges *mais* im Altfranzösischen.

46. Wir könnten nummehr, da wir den Weg vom Adverb zur Konjunktion nach Möglichkeit festgestellt haben, uns mit

diesen Ergebnissen begnügen. Denn daß affektische Wendungen sehr bald ihres Affektwertes beraubt werden können, und daß sie dadurch befähigt werden, auch in der gewöhnlichen Aussage ihren Platz zu finden und in um so reicherm Maße finden müssen, je weniger andere Ausdrucksmittel ihrer Art zur Verfügung stehen, bedarf keiner langen Beweisführung. Tatsächlich war der Platz, den *magis* nun einnahm, sozusagen vakant. *Sed* war, wie wir gesehen haben, aus rein morphologischen Gründen seiner Figura wegen mit *sic* zusammengeworfen worden und ist mit diesem unter die kopulativen Konjunktionen geraten. *Verum* und *autem* aber waren als nachgestellte Partikeln am Beginne der romanischen Entwicklungsperiode von vornherein dem Tode geweiht, denn alle Expletivae des Altertums sind in der Zeit des großen Rückganges konjunkionalen Ausdruckes untergegangen. Dasselbe gilt natürlich auch von *enim*, das in der Spätzeit als Ersatz dieser beiden zu fungieren begann, während wir über den Untergang von *nam* noch nichts Bestimmtes sagen können. Wahrscheinlich wurde diese vom 3. zum 5. Jahrhundert sehr lebendige Konjunktion, welche nicht bloß oppositiv (vgl. Löfstedt, Komm. p. 34), sondern nach Schmalz (Schmalz, Gramm. p. 504) auch in der Funktion von $\tilde{\text{et}}$ gebraucht wurde, ebenfalls den rein kopulativen Konjunktionen gleichgestellt. Es bestand also ein Bedürfnis nach Ausdrucksmitteln für einfache Opposition, dem im Spätlatein mitunter sogar *et* nachhelfen mußte. Das erklärt es uns, warum das mit dem Anbruch der neuen Ära eben erst zur Konjunktion werdende, affektisch stark hervorgehobene *magis* so rasch den Weg zum tonlosen Synonym von 'aber' fand, als das es, wie wir sahen, schon im Leodegar, der Passion und besonders im Alexis relativ am häufigsten belegt ist. Ich meine aber, daß eine solche summarische Aburteilung doch noch nicht den richtigen Einblick gewährt. Wir müssen uns zunächst noch für einen Augenblick mit dem stark betonten elativen *magis* beschäftigen.

47. Als ich dessen Weg zur Konjunktion verfolgte, war ich genötigt, neben dem uns gewohnten komparativen *magis*, das ich durchaus nicht ausschaltete, mit besonderem Nachdruck des selteneren, nicht komparativen Synonyms von *valde*

zu gedenken, auf das hingewiesen zu haben ein Verdienst E. Richters ist. Damit hat sich aber eine Verschiebung gegenüber den bisher geltenden Ansichten vollzogen, die ich noch näher motivieren muß. Denn E. Richter selbst, von ihren Vorgängern und Nachfolgern zu schweigen, hatte diesem nichtkomparativen *magis* nur eine Nebenrolle zugeordnet, während ihm nach meinen Ausführungen fast die Hauptrolle zufallen mußte, da ein betuerndes, bekräftigendes *valde* jedenfalls häufiger zur Hervorhebung verbaler Vorgänge und einzelner Satzteile geeignet ist als eine auf ganz bestimmte Fälle beschränkte Partikel des Vergleiches. Da besteht nun eine Diskrepanz zwischen meiner Theorie und der tatsächlichen lateinischen Überlieferung, wo *magis* meist nur in komparativem Sinne gebraucht wird. Daß es auch in der eigentlichen Volkssprache vornehmlich komparativ gefühlt worden sein muß, ergibt sich aus seiner volkstümlichen Verwendung bei der Steigerung der Adjektiva. Andererseits aber fällt es doch auf, daß von den vielen Zusammensetzungen des vergleichenden *magis* mit Pronomina, die im Latein gang und gäbe waren (*eo magis*, *quo magis*, *tantum magis*, *quantum magis* usw.), die einen ganz untergingen, die anderen ein sehr kümmerliches Dasein im Romanischen, namentlich im Süden, fristen, während in jenen beiden festen Verbindungen, die *magis* wahrscheinlich schon im Lateinischen einging und die dann von den Romanen übernommen und weiter entwickelt wurden, nämlich in *magis quod*, resp. *quia* und *non magis* neben einem selteneren Komparativ ein weit häufigerer Positiv, resp. Elativ als ursprüngliche Funktion ersichtlich wird.

48. Dieses Rätsel klärt sich nun auf, wenn wir die Schicksale von *valde* ins Auge fassen, für das ja *magis* synonym wirken konnte. *Valde* war zunächst in nachklassischer Zeit trotz seines spärlichen Auftretens in der Literatur durchaus kein unvolkstümlicher Ausdruck (vgl. Petronius). Im Gegenteil wirkte es, wie bereits Wöflin erkannte, an der synthetischen, volkstümlichen Komparation kräftig mit und stand, neben manchen anderen Adverbien, bei der Superlativbildung zunächst in vorderster Reihe. Daß es dann später unterging, hatte es teilweise wohl eben dieser volkstümlichen Rolle zu danken. Die Komparation, die im Lateinischen

immer auf schwachen Füßen stand, woraus sich die fortwährende Ausschau der Autoren nach neuen steigenden Adverbien erklärt, hatte zu einer Verwischung zwischen Komparativ und Superlativ geführt. Affektische Superlative wurden in übertriebener Weise zu einfachen Positiven herabgedrückt und die durch die zunehmende Synthese immer seltener werdenden und daher immer wirksameren alten Komparative zu Superlativen gesteigert. Dasselbe geschah aber auch in der zusammengesetzten Komparation, die das alte *multum, longe, admodum, nimium, satis* als Steigerungspartikel mehr und mehr entwertet, wofür die Komparative *magis, potius* und *plus* an ihre Stelle traten, bis schließlich den Romanen aus der ganzen Fülle nur mehr *magis* und *plus* erübrigten, die als Superlative zu kennzeichnen der sich entwickelnde Artikel ein bequemes Ausdrucksmittel bot.

49. In diesem Zusammenhange ist die Annahme gestattet, daß die Verwendung von *magis* in der Adjektivsteigerung in zunehmendem Maße dieses als ein Synonym von *valde* der Volkssprache zum Bewußtsein brachte. *Magis* war am Beginne der romanischen Sprachperiode einfach eine Steigerungspartikel, sei es in komparativem, sei es in superlativem Sinne. Aus chronologischen Gründen dürfte es aber schwer fallen, diesen endgültigen Wandel in die Zeit vor das 6. Jahrhundert zu verlegen, obwohl er schon in lateinischer Zeit wesentlich vorbereitet war. Wieder ein Grund, die Entstehung der Konjunktion in die Zeit nach der Völkerwanderung zu verlegen.

50. Von einem toullosen *mais* = ‚aber‘ können wir erst vom Alexis an reden, da der einzige ältere Beleg P. 291 uns noch nicht ermächtigt, dieses Stadium schon für das 10. Jahrhundert als typisches Vorkommenis anzusetzen. Da wir aber bemerkten, daß *mais* überhaupt als frz. Konjunktion in dieser ältesten Zeit eigentlich selten gebraucht wird, hält es schwer, an seine syntaktische Abnützung und affektische Entwertung zu glauben. Wie soll die in der Passion und im Leodegar so seltene Konjunktion ihre starke Affektnote verloren haben, so daß sie schon im Alexis meistens tonlos für ‚aber‘ gesetzt wird? Vier längere Texte aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die ich auf das hin durchgesehen habe,

bestätigen vollauf diese Tatsache: in Rolandslied, Karl-reise, der Chanson de Guillaume und Gaimars Chronik wird *mais* in der Überzahl der Fälle mit ‚aber‘ zu übersetzen sein. Und zwar findet es sich just vor sehr wenig markanten Gegensätzen, die als solche kaum gefühlt werden können, mit Vorliebe gebraucht, während wir schon durch Wehrmann wissen, daß es als disjunktives ‚sondern‘ damals weit seltener war.

51. Die häufigste Funktion ist die eines narrativen *sed*, so Ch. d. G. v. 1100:

*Es vus Guillelme al conseil assené
ot trente milie de chevaliers armés*

v. 1105:

Mais li païen nel pueent endurer

Logisch gesprochen, liegt ja eine gewisse Antithese zwischen *Guill.* und *païen* vor. Aber gewiß kam es dem Dichter nicht just auf den Unterschied zwischen diesen beiden an. Er wollte mit dem *mais* nur anzeigen, daß nun nicht mehr von Guillelme, sondern von etwas Neuem, u. zw. von seinen Gegnern die Rede sein wird, wie wir ja auch im Deutschen diesfalls ein enklitisches ‚Die Heiden aber‘ gebrauchen würden. Wie wenig es sich hier um wirkliche Antithesen (und Christen — Heiden wäre eine solche) handelt, wie sehr speziell das Neue, das Nichtfortsetzen des Bisherigen der Grund der Konjunktionssetzung ist, zeigen andere Stellen, wo auf *mais* überhaupt keine dingliche Vorstellung folgt, sondern ganz allgemein *une chose* gesagt wird.

v. 1372: *mais d'une chose al malement erré*

v. 1641: *mais d'une chose me puet forlment peser.*

Gerade in dieser Sphäre fallen schon im Alexis gewisse formelhafte Wendungen auf:

Str. 39: *Dreit a Tarson espeirel ariver
Mais ne pot estre: aïlors estot aler.*

Str. 106: *De lor tresor prenent lor e l'argent
S'il font geler devant la porre gent.
Par ço euident avcir descombrement.
Mais ne pol estre, cil n'en rarent nient.*

Str. 116: *Ço peiset els, mais altre ne pot estre.*

Formelhafte Wendungen sind natürlich der syntaktischen Abschwächung aber am allerstärksten ausgesetzt, und so kann man denn das zweimalige *mais ne pot estre* ganz gut mit einem kurzen 'aber weit gefehlt', das letzte mit unserem heutigen 'aber es mußte sein!' übersetzen.

Wir müssen uns leider mit relativ kurzen Texten zur Beurteilung jener fernen Zeiten begnügen, doch können wir, vom Bekannten auf Unbekanntes folgernd, annehmen, daß derartige formelhafte Wendungen die affektische Entwertung hervorgerufen haben. Gerade die im Alexis vorliegenden sind ja offenbar zunächst Ausrufe des Erstaunens, welche hier zur Fortführung der Erzählung benützt werden. So erklärt es sich, daß gerade in der schwächsten unter den disjunktiven Funktionen *mais* zunächst sein Glück machte.

52. Damit ist aber noch nicht erklärt, wie es, wenn auch seltener, ein tonloses 'sondern' vertreten kann. Hier liegt eine direkte Disjunktion, also bewußte Gegensätzlichkeit, vor. Und wenn auch hier tonlose Konjunktionen vielfach zur Verbindung der Gegensätze benützt worden sind (und auch heute werden), so beruht das doch gewiß auf dem häufigen Bedürfnis, eine negative Aussage durch ihr positives Korrelat zu ergänzen, ohne daß besondere Affektwerte damit verbunden wären.

53. Im Deutschen können wir solche abgeschwächte 'sondern' syntaktisch dann feststellen, wenn der negative und der positive Satz mit gleichem Subjekt konstruiert sind, woraus sich jener deutsche Sprachgebrauch ergibt, auf den u. a. Tobler, VB. III, 83, hinwies, wo wir ebensogut 'aber' wie 'sondern' für das frz. *mais* gebrauchen können.

Andigier v. 280:

*Grinberge n'ert pas riche d'or ne d'argent
mais ele avoit un pou de tenement*

Gaimar Anhang v. 119:

*Plusurs an pussez nomer
mes ne me quer plus travailler
mes de Wales parlerai.
de cels de la rus diui*

„aber von Wales“ — „sondern von Wales“. Die Verbindung mit „aber“ ist eine lockerere, in jener mit „sondern“ sind die Gegensätze als solche schärfer gefaßt, aber die Affektlosigkeit ist beidemale die nämliche — man könnte es eine affektlose Disjunktion nennen, die der narrativen Opposition fast gleichkommt. Dieses Hilfsmittel der Übersetzung in unsere Sprache, welche Opposition und Disjunktion durch verschiedene Konjunktionen auszudrücken pflegt, versagt aber, wenn das Subjekt wechselt.

Mule S. frein v. 411:

*Si piert la mule et ele saut
Sor la planche qui pas ne faut.
Mes assez sovent arenoit
Que la moitié du pié estoit
Fors la planche, par de sor.
N'est merveille s'il a peor.*

Hier müssen wir „aber“ sagen, aber nur aus formellen Gründen. Hieße es (unter Mißachtung des Metrums)

*mes assez sovent de la moitié
de son pié fors la planche estoit*

so könnte anstandslos „sondern“ eintreten. Daher scheint es mir, daß das dtsh. „aber“ vielfach ebenfalls die Rolle einer affektlosen Disjunktion übernimmt.

54. Um aber zum frz. *mais* zurückzukehren, meine ich, daß es niemals zum Ausdruck dieses tonlosen „sondern“ gelangt wäre, wenn es nicht von einem mächtigeren Konkurrenten in diese bescheidene Stellung gedrängt worden wäre, nämlich von *ainz*.

Die Geschichte von *ainz* muß meines Erachtens weit in die lateinische Zeit zurückreichen, bis damals, als noch *potius* in voller Kraft stand und *magis* dessen Wirkungssphäre noch nicht ausschließlich für sich in Anspruch nehmen durfte. Seine von Meyer-Lübke, Et. Wtb. 494, befürwortete Ableitung aus dem Adverb *ante* + Vokal scheitert darauf, daß, abgesehen von dem mehr literarischen und später untergegangenen *antea* (vgl. Löffst. p. 74), die mit Vokal anlautenden und mit *ante* zusammengesetzten Wörter, dessen *t* niemals palatalisieren (vgl. *ante-annum*, *ante-obviare*, *ante-oculare*). Das entspricht

auch durchaus der umgangslateinischen Behandlung vokalischer Kompositionsfugen im Satz wie im Wort.

Viel ansprechender wäre (wenigstens für das Französische) gerade in lautlicher Hinsicht die von E. Richter vorgeschlagene Anlehnung von *ante* an *pridie*, wobei man Beziehungen, eventuell dialektischer Natur, zwischen diesem **andie* und dem altlat. *antidea* herstellen könnte. Aber einerseits steht das stimmlose *z* in ital. *anzi* entgegen. Andererseits müßte von *pridie* natürlich ein zunächst rein temporales Adverb ausgehen, und wir Romanisten hätten unsere liebe Not, die konjunkionalen Funktionen daraus ableiten. Gerade diese Schwierigkeiten entfallen, wenn wir, von *potius* und *sotius* ausgehend, ein halb temporales, halb komparatives *antius* ansetzen. Diese volkstümliche Bildung wäre von Haus aus der gegebene Rivale für *magis* = *potius* und bliebe, im Gegensatz zu *magis*, auf die Sphäre des korrigierenden, stark elativen oder stark disjunktiven Gebrauches des alten *potius* beschränkt. Darum ist es immer stark betont und steht für ein unterstrichenes ‚sondern‘, ‚vielmehr‘, ‚sogar‘. Für *antius* führte vorerst kein Weg zur Tonlosigkeit, aber auch *magis* leistete lange Zeit Widerstand, da es noch lange in die altfranzösische Zeit hinein im gleichen Sinne und in gleicher Art belegt st. Erst als das tonlose *mais* mehr und mehr um sich griff, konnte nur dieses, nicht aber das affektiv viel zu kräftige *ainz* auch für affektlose Disjunktionen brauchbar erscheinen. Die Geschichte vom allmählichen Schwinden der Akzentkraft von *ainz* und dem Aufgehen im generalisierten *mais* wäre ein eigenes Kapitel, das ich hier nicht zu schreiben brauche.

VIII. Altfranz. *mais que* und Verwandtes.

55. Ich habe im Verlaufe meiner Darstellung wiederholt auf den lateinischen Ursprung und den gemeinromanischen Charakter dieser so viel diskutierten afrz. Wendung bezugnehmen müssen und bin nun daran, die Begründung zu dieser meiner neuen Behauptung zu geben. Ich schließe mich hier der Auffassung E. Richters nicht an, welche, sich über die vorsichtigen Worte Toblers hinwegsetzend (vgl. VB. III, p. 84), fest überzeugt ist, (*ne*) *mais que* wäre eine Fortsetzung des

lat. (*non*) *magis* — *quam*. Trotz der Zfr. Ph. 32, p. 659, vorgebrachten lateinischen Belege für letzteres ist vor allem zu bedenken, daß das arum. *ma ko* (*ma cã*) als zweiten Bestandteil unbedingt *quod* enthält. Dementsprechend ist *quid* im ital. *ma chë* in Fragen und Ausrufen enthalten, wie das sizil. *macchi'* — *mac-ci'* klar erweist, das sich in piem. *mak* auch funktionell bereits dem frz. *mais que* nähert.¹ Ich will mich nun bei der lautlichen Form des ital.-frz.-span. *que* für funktionelles *quam*, welche anderwärts Anstoß erregt hat, nicht aufhalten. (Dieses *que* ist natürlich analogisch an *quia*, *quem* u.-w. angelehnt, resp. auch das westrom. *que* ist aus vielen etymologischen Quellen gespeist, wie wir dies bei *et* gesehen hatten.) Ich möchte dies um so weniger tun, als bei den lateinischen Klassikern wie Cicero u. a. ein formelhattes *magis est quod* — *quam* (im Sinne von *m. interest*) nachgewiesen ist (Beispiele bei Forcellini), das möglicherweise den Archetypus unserer Verbindung darstellt, der sich in der Folge sogar in zwei Formeln vereinfacht haben mag — ein *magis (est) quam* in komparativem Sinne — und ein rein elatives *magis (est) quod* ohne folgendes *quam*. Aber das alles sind Konjekturen! Die Hauptfrage ist: Hängen alle die eben zitierten Wendungen — und einige noch zu nennende — mit frz. *mais que* zusammen? Wenn dem so ist, muß das aussagende *quod*, resp. *quia* im Spätlatein gegenüber dem vergleichenden *quam* weit aus das Übergewicht gehabt haben. Und gerade diese Frage muß ich mit ja beantworten, denn unverkennbar sind alle romanischen Sprachen in dieser Hinsicht durch eine gemeinsame Form mit gemeinsamer Grundfunktion miteinander verbunden: überall birgt dieses lat. **magis quia* einen einschränkenden, bedingenden Sinn in sich.

56. In Italien hat es sich allerdings am wenigsten erhalten. Hier ist nur die von Salvioni in Oberitalien nachgewiesene Fügung, die als adverbial gebrauchte Formel *ma-sche, almesch* u.-w. (analog von *almanco* beeinflußt) zu finden ist, und das schon von Ascoli entdeckte piem. *mak* zu nennen. Die Funktion ist die eines „wenigstens“ (also einschränkend).

¹ Irrtümlicherweise im Et. Wtb. 5228 unter den Formen für *non magis* angeführt.

In Spanien, wo *mas que* ebenfalls dialektisch zum Adverb werden kann, und in Frankreich ist seine Verwendung viel ausgedehnter. Echegaray sagt in seinem *Dicc. general sub mas*: con la particula *que* suele equivaler a *aunque*. *Mas que nunca vuelvas, por mas que llore*, aunque nunca vuelvas, aunque mucho llore. Damit deckt sich auch Labernias Angabe (sub *mes*): ab la particula *que* s'usa com interjeccio per a denotar la indiferencia ab que's mira que succehesa o no alguna cosa; axi dihem: *F. ha marxat mes que no torne*. Die Grammatiken, auch jene von Hanssen und die neue katalanische Syntax von Anfós Por, schweigen sich über die Konstruktion gründlich aus. Nur soviel ist zu erfahren, daß *por mas que* als *anticuado* gilt.

57. Eine flüchtige Durchsicht mehrerer Texte belehrte mich nun, daß das span. *mas que* — im Gegensatz zum Prov.-Frz. — noch nicht zu einer stehenden syntaktischen Fügung geworden ist, sondern daß *mas* und *que* in verschiedener Weise zusammengebracht werden können. Einem rein elativen *magis* am nächsten kommt ihre Verwendung in der *Infancia de Jesu-Christo* (Beihefte der Zfr. Ph. Nr. 72), wo sie einfach betuernd und bekräftigend stehen. Josef wendet sich (p. 13 v. 15) an Rebecca, die eben vorher ermüdet rasten wollte, aber beim Erklingen von Tanzmusik plötzlich tanzlustig geworden ist.

*Mas que agora estas ligera
y no te duelen las patas*

„Und ob dir jetzt leicht ist und deine Füße dich nicht schmerzen!“

Ebenso p. 15:

Jos. *Ha Rebecca, que contento,
menea esas castañetas
que hoy se junda la montaña.*

Reb. *Mas que se junda*

Jos. *Pus echa . . .*

„Und ob getanzt wird!“

Der Zusammenhang ist so klar, daß ich an meiner Übersetzung nicht zweifeln kann. Dieses *mas* ist nichts anderes

als unser wohlbekanntes elatives *magis* vor affektischen Ausrufen.

Im gleichen Sinne sagt Lope de Vega in *Las burlas veras* (ed. Millard-Rosenberg) v. 1297:

Mas que ¿pago yo la fiesta.?

Ebenso heißt es im *Magico prodigioso* v. 1513:

*Mas ¿que hace nuestro amo allí
Tan suspenso.?*

Oder v. 1252:

Mas ¿de que me aflijo tanto.?

Oder wieder *Burlas veras* v. 572:

*Mas por que dar desengaños
a los que piden remedio.?*

Mas und *que* sind mithin noch vollkommen selbst-tändige Elemente und decken sich genau mit ital. *ma che* und entsprechen, genauer genommen, einem lat. *magis quid*, das in Aussagesätzen allerdings durch *magis quia* zu ersetzen ist. Der nächste Schritt amalgamiert bereits die beiden Elemente der Wendung und gibt ihnen gleichzeitig einen halb konzessiven Sinn.

So z. B. in *Arturo Reyes Romances Andaluces* p. 24:

*Si yo y a la mar de veces
Le he mandao á voz en grito
Que se vaya y que me deje
A solas con su vecino
¡Mas que ha de dirse!*

Der Sinn ist ein affektisch abgedämpftes bedauerndes: „Aber was nützt alles reden!“ — „Mag man auch reden“ — „Obwohl man reden mag, nützt es nichts!“

Eine zweite Quelle dieses *mas que*, allerdings nur rein formell gesprochen, fließt aus dem vergleichenden *magis quam*, das im Spanischen häufiger anzutreffen ist als im Altfranzösischen oder Provençalischen:

relaje mas que goma (Hita, p. 49, v. 268)
*tu vas luego a la iglesia por le decir tu razon
masque por oyr la missa nin ganar de dios perdon*
(Ibenda p. 69, v. 380)

la piedra del corazon
mas que los diamantes fuerte (Princip. const. ed.
 Krenkel I. v. 775)

Auch dieses *mas que* verträgt, nach dem Versmaß zu schließen, keine stimmliche Loslösung eines stark betonten *más* von einem tonlosen *que*, sondern ist in einem akzentlos zu sprechen. Das gleiche gilt aber auch von folgender Stelle im *Romancero del Cid* (ed. Car. Michaelis), p. 220:

Salid esta tarde al campo
que quiero ver si sufris
mas que os afrenten mil homes
que quedar muerto en la lid.

Man könnte es leicht auflösen in ein *si sufris mas — que!* Der Sinn ist: 'Mögen euch tausend Mann bekämpfen.' Aber bei einiger Überlegung erkennt man den großen Unterschied dieser beiden *mas que*'s. Will man nämlich dieses *que* mit *quam* übersetzen, so stellt sich ein direkter Widersinn heraus. Martin Pelaez, um den es sich hier handelt, kann es doch nicht lieber erdulden, von 1000 Mann bekämpft zu werden, als tot im Felde zu bleiben! Es handelt sich darum, daß er lieber tot liegen bleibt als zu fliehen, was aber überhaupt unausgedrückt bleibt. Also genau das lat. *magis est quod* mit unterdrücktem folgenden *quam*-Satz. Heute scheint der Gebrauch hauptsächlich dialektisch zu sein, und ich finde ihn z. B. im Dialecto vulgar Salmantino des José de Lamano y Beneite (p. 533) und im Dial. Leones des Alonso Garrote (p. 202) angeführt.

58. In erster Linie muß es mithin *magis quia* sein, das diesem span. *mas que* als Unterlage diene und einen konzessiven Sinn annahm. Nun bilden die konzessive und die disjunktive Funktion miteinander sozusagen ein Paar, das sich nur darin zu unterscheiden scheint, daß erstere hypotaktisch-kausal, letztere aber parataktisch ist. In beiden aber handelt es sich darum, daß zwei an sich disjunkte Vorstellungen, resp. Begriffe u.s.w. aneinandergereiht werden. In der Parataxe wird die erste negativ ausgesprochen und durch eine positive ersetzt. Daher muß die aufzuhebende voranstehen. Bei der

Hypotaxe wird das Nichtbestehen der einen Vorstellung nicht durch ihre Negierung, sondern durch die Aufhebung eines zu erwartenden Kausalverhältnisses zwischen beiden Vorstellungen festgestellt. Die Möglichkeit beider Annahmen besteht und wird ausgesprochen, aber die fehlende Kausalverbindung löst sie voneinander los. Daher bleibt die Reihenfolge der beiden Teilvorstellungen eine beliebige, da es freisteht, Ursache—Wirkung oder Wirkung—Ursache auszusprechen.

59. Der hypotaktische Charakter, wie er im Spanischen vorliegt, ist bei *mas que* zweifellos das Ältertümlichere, was sich aus dem *quia* ergibt. Das Provenzalische hat aber daraus eine Parataxe gemacht, offenbar nachdem einfaches *mas* sich als parataktische Konjunktion bereits eingelebt hatte. Indessen zeigt auch das Provenzalische noch Reste des allerältesten Gebrauchs in interjektiven Affektsätzen, so in dem bei Levy zitierten Beleg aus Raimb. de Vaqueiras:

Mas qu'ar sobra mon sen folhors!

Gerade dieser Gebrauch erleichterte es sehr, das *que* in die Parataxe überzuleiten. ‚Es ist süß, wenn erzürnte Liebeseleute sich wieder versöhnen‘, singt P. Vidal — *mas que no volh* ... ‚ich aber will keine törichten Zerwürfnisse‘. Ähnlich heißt es im Breviari v. 2512:

*Quar tot que Deus fay paur pro
Senes duble, fa per razo.
Mas la razo nois no sabem
Ni ges saber no la podem
Per nos, be certa ni pura;
Mas que prendem conjectura
Qels mals que tramet als malvat;
Lor trameta per lor peccatz.*

Jedoch können wir die Vermutung hegen, daß er die Übel den Bösen schicke usw.‘ Wie nahe steht ihm ein: ‚ob schon wir die Vermutung hegen können‘.

Natürlich handelt es sich nur um die begleitende Affektnote, ob wir dieses *mas que* rein disjunktiv mit ‚sondern‘ oder korrigierend mit ‚vielmehr‘ übersetzen.

Brev.: [*Ni crezatz qu'en I hora Dieus*
Ame mais qu'en autra los cieus]

v. 735: *Mas que l'amor demonstra may*
L'un'ora que l'autra no fay.

Ist die berichtigende oder ersetzende Vorstellung selbst keine positive Aussage, sondern eine bloße Annahme, so wird natürlich auch *mais que* durch ein bloß annehmendes ‚wenn nur‘, ‚sofern als‘, ‚wofern‘ wiederzugeben sein, also genau so wie das arum. *ma cā*, wofür Levy sub ‚pourvin‘ Beispiele bringt.

60. Das Nordfranzösische hängt nun wieder auf das innigste mit dem Provenzalischen zusammen, mit dem es teilweise übereinstimmt, das es aber auch teilweise weiterführt. Es ist mithin sozusagen die dritte Entwicklungsstufe. Auch hier natürliche Parataxe statt Hypotaxe, aber der Erstarungsprozeß der Wendung schreitet noch um einen weiteren Schritt vor, da *mais que* vorwiegend auf einen speziellen Fall der Disjunktion angewendet wird, nämlich jenen, wo im Vordersatz ein genereller Begriff negiert wird, was die Syntax als eximierende Negation bezeichnet: ‚nichts regt sich, nur‘, ‚kein Mensch spricht, nur‘. Die Beispiele bei Tobler, Melander, Brall (lt. *foris, foras* im Gallorcem. Berl. Diss. 1918) zeigen, welche überwiegende Rolle seit der Clerm. Passion (v. 98) die eximierende Negation bei *mais que* spielt: vgl. etwa noch:

Mes entre eus n'eurent enfant
Mes qe une fille bele (Haveloc v. 207).
Ysengrin qui el ne demande
Mes que il tenir le (sc. la viande) peust
Baisse la teste (Ren. v. 548).
Ne espuseie ne sereit
Ne pur rei, ne pur homme
Mes ke cil fust sire de Rome (Ypomed. v. 126).

Es kann sich die eximierende Negation natürlich auch in eine eximierende Behauptung umkehren:

Et si estoit tot eulor clos
De quanx piea aguz et gros
Et en chascun des pier avoit

— *Mes qu'en un seul, où il falloit.*
Une teste de chevalier (Mule s. frein v. 433).¹

Es kann dem Dichter auch ein negativer Satz vorschweben, dem er die eximierende Berichtigung folgen läßt, obwohl er sich eben positiv ausgedrückt hatte. Tobler hätte hier von einer ‚logischen‘ Negation gesprochen — ich nenne es lieber ein eximierendes Anakoluth.

Les cink en ad tué et occis
Li uns est echapez vifs
Mes qe le poign out coupé.

Die Vorstellung *tué et occis* wirkt nach, das *echapez vifs* wandelt sich in ein vorschwebendes *non tuez ni occis*, dem *mes que* ganz korrekt folgen kann.

Hierher auch die von Melander aus den Königsbüchern angeführte Stelle:

A tant eüssid li reis de Jerusalem od lute sa gient (gedacht wird nun: *n'i aveit mie gient a J.*) *mais que il i laissad*
XX de ses suignantes pur garder le palais. (Vgl. auch das Zitat Thomas v. 1262.) Weniger sicher scheint mir:

Ses mantalanz est trespassez
Mes que il li ait fait jurer
(Que usw. (Ren. v. 526)

wo man ein gedachtes *il n'est mes mantalantéz mes que* supponieren müßte.

61. Wenn nämlich auch die eximierende Negation im Altfranzösischen zur herrschenden Konstruktion für *mais que* geworden ist, so ist sie doch noch nicht die einzige, denn es gibt immerhin Fälle, die sich nicht in eine eximierende Negation auflösen lassen. So nicht bloß Passion v. 385:

Argent ne aur non i donet
Mas que, son sang et son carn.

sondern auch Karlsreise v. 44:

Volouters la laisast, mais qe muer non oserd

¹ Hierher vielleicht insoferne auch Ere 1562. *Les percs est frans et cortois mesqu d'avoir a petit pois.* als es gleichbedeutend mit *n'a mie* verstanden werden kann.

(beteuernd = *valde*); fast könnte man an ein erklärendes, nämlich (= *mais*) denken oder das *que* vielleicht gar kausal deuten, das durch *mais* verstärkt wäre. Dann wäre K. 44 natürlich als Zufallsbildung aus dem Bereiche der eigentlichen Konjunktion *mes que* zu streichen, ähnlich wie die verschiedenen Vorkommnisse von *mais que* = *magis quam* oder Cliges 3292:

Et ce meisme vos relo

Que ja ne sache dont il vint.

Mes que (sondern daß) *par aventure vint.*

Sonst findet sich *mais que* hauptsächlich dann, wenn ihm keine Aussage, sondern eine bloße Annahme folgt — also vor Konjunktiv (vgl. Melander p. 127 die Beispiele: Gir v. Rouss. 75, Mon. Guill. II 163, Raoul de Cambrai 6867, 8651, Brut 2388). Auch Chrestien liebt ein solches *mais que* sehr.

Erek 5036: *Mar fust feite cesle auvaïe*

Mes que mes sire fust haitiez

Erek 6204: *Et anquerroit, s'il pooit estre*

Qu'ele del suen li redeïst

Mes que trop ne li desseïst

nsw. (vgl. Kristian-Wörterbuch). Auch die zwei Beispiele in Aucass. und Nicol. gehören hierher. Wir sind durch nichts genötigt, in diesem *mais que* jedesmal das Synonym eines exkludierenden *fors* (außer daß, nur) zu sehen. Das prov. *mas que* mit Konjunktiv = *pourvu* ist genau das nämliche. Und da sich die eximierende, resp. exkludierende Funktion erst aus der reinen Disjunktion entwickelt hat, brauchen wir sie nicht in Stellen hineinzutragen, wo sie nicht verbürgt ist.

Und daß wir überhaupt besser daran tun, afrz. *mais que* außerhalb der eximierenden Negation ebenso wie im Altprovenzalischen aufzufassen, statt uns auf das dtische „nur“ zu steifen, mögen folgende Stellen zeigen:

Mort Ayn. v. 759:

Aymeris monte mes que (aber) *poine i ot grant*

Ile v. 400: *Li XX chevalier bien se tinrent*

Mes que (aber) *li c qui soi ex vinrent*

Lor i firent trop grant moleste.

In beiden Fällen ist der ursprüngliche konzessive Sinn noch ungemein naheliegend (vgl. Kristian-Wth. sub *mais* = obschon, trotzdem). Sogar die allerälteste Gebrauchsweise vor Affektsätzen ist noch zu finden, was den spanischen Brauch noch näher rückt:

Ypom. 671: *Mes qe chand? Mult par estoit sage,*

Mon Guill. II, 145: *Mais que mi frere m'ont lot mon sen tolu!*

Ruteb. I, p. 15 Z. 4: *Mes que ce vaut, quant c'est ja fet?*

Aber unsere Syntaktiker sind überzeugt, daß *mais que* soviel wie *fors* bedeute und suchen dieses nun überall hineinzuinterpretieren. Aus diesem Grunde glaubt man auch seit Tobler allgemein, im Altfranzösischen wäre *mais que* mit einfachem *mais* synonym gewesen, wenn dieses für *fors* eintrete. Liegt das aber in einem solchen *mais* wirklich darinnen?

62. Man kann die eximierende Negation natürlich auch mit bloßem disjunktiven *mais* konstruieren und auch dieses *mais* muß im Deutschen mit „nur“ übersetzt werden, aber nicht weil *mais* „nur“ hieße, sondern weil nach einer generellen negativen Behauptung eine ihr widersprechende Tatsache ausgesprochen wird. Stünde statt dieses *mais* oder *mais que* zufällig ein *a tant* oder ein *es vos*, so könnte es ebenfalls „nur“ heißen. Trotzdem würde man fühlen, daß zwischen diesen „nur“'s Unterschiede bestehen, und ein solcher ist auch bei *mais que* und bloßem *mais* vorhanden. Im Eraele sagt Gautier v. 85:

Trestouz li monz prise sa vie (d. i. des Grafen Tiebaut)

Mais une riens, cou est envie

Qui het le bien ou que il soit.

Das ist eine eximierende Behauptung, und wir müßten im Deutschen natürlich sagen „nur nicht eines“, d. i. der Neid. Der Dichter aber begnügte sich mit einem einfachen „aber“ — „aber der Neid!“, ein affektischer Ausruf, der vollkommen genügt, um die *envie* vom *prisier* auszunehmen.

Manchmal könnte man auch im Deutschen sich mit einem bloßen „aber“ begnügen, so im vielzitierten Vers M. Aym. 449:

Tote estoit noire mes un bras qu'ele ot blanc.

„Aber“ können wir hier darum sagen, weil formell keine eximierende Negation, sondern ein eximierendes Anakoluth vorliegt. Noch ausgesprochener findet sich derselbe bei Benoit (Chron. 37771, vgl. Mel.):

[li dux] *laissast armer de ses genz*
Mais sol tot a nombre cinz cenz,

wo nicht einmal das Verbum des Vordersatzes negiert ist, sondern in Form einer positiven Aussage steht. Die normale Konstruktion liegt vor in Königsbücher II 12, 2: *Li porres n'en out mais une oveille qu'il out úchatée*. Man sieht deutlich, daß der Sinn der eximierenden Negation ganz verblaßt ist. Der negierte generelle Begriff tritt gar nicht mehr recht ins Bewußtsein, da sich das ganze Interesse auf den Nachsatz konzentriert. Dazu stimmt auch, daß bei einfachem *mais* der vorausgehende negierte Begriff (*nus, nule chose, et* usw.) fast regelmäßig fehlt: *il n'atendent mais le morir*, wo bei *mais que* ein *il n'atendent et* die Regel wäre. In der langen Serie von Beispielen, die Mel. p. 152 f. zitiert, sind die Fälle mit ausgesprochenem generellen Begriff (wie im M. Brut 2996 *rien ne demande mais la p.*) weitaus in der Minderzahl. Endlich beachte man, daß dieses *mais*, welches wir mit „nur“ übersetzen, fast formelhaft in bestimmten Typen gebraucht zu werden pflegt, die sich immer wieder wiederholen. Entweder es folgt darauf ein einzelnes Nomen oder eine Nominalgruppe: *mais un, mais li dui, mais bataille, mais la pulcelle*, oder ein Infinitiv (*mais del morir, mais del aler*), selten ein Adverb (*mais iloc entor*). Also *mais* leitet keinen Satz, sondern ein Objektoid, einen sogenannten verkürzten Satz ein. Erst in zweiter Linie stehen die Fälle, wo dieses Objektoid satzartig erweitert wird (*mais por son nevo enterrer, mais un poi de uelie que jou quart cume nignement*). Hingegen folgt dem *mais que* fast immer ein voller Satz und die Objektoiden stellen sich selten ein.

63. In diesem Zusammenhange ist nun Leod. 57 interessant:

ne vol reciure Chielperin
mais li seu fredre Theoiri.

Melander (p. 146) ändert den Rektus *li seu fredre*, Kerschwitz folgend, in den Obliquus, Lerch aber (Hist. Synt. p. 101) hält den Rektus für richtig und übersetzt das *mais*, offenbar an Tobler VB. I² 273 denkend, als Synonym von *fors* mit ‚nur‘. Ich zweifle nicht, daß Lerch hier insofern im Rechte ist, als er die Überlieferung wieder herstellt und die Emendation selbst wegemendiert. Aber ich zweifle sehr, daß dieses *mais* ‚nur‘ bedeutet hätte — es liegt nämlich keine eximierende Negation vor — und in diesem Sinne ist ja das dtische ‚nur‘ für *mais que*, *mais* usw. zu verstehen. Wer sagt, daß Evruin nur Teoiri empfangen will? Mir scheint dieses ‚nur‘ gezwungen und ad hoc gebraucht. Nicht weil *fors* excepto heißt, kann ihm der afrz. Nominativ folgen, sondern weil die durch ein *fors* herausgehobenen Begriffe als etwas für sich stehendes, dem Prädikat des Hauptsatzes nicht untergeordnetes, mit anderen Worten als Objektoide empfunden wurden, können sie die Subjekt-form eines selbständigen Satzes beibehalten. Darum ist der Schluß falsch, *mais* mit folgendem Nominativ müs-e *fors* bedeuten. Ich erkläre mir die Sache anders. Wir sind früher zum Ergebnis gelangt, daß *mais*, bevor es Konjunktion geworden war, eine Art Zwitterstellung zwischen Adverb und Konjunktion eingenommen haben dürfte, indem es, über den normalen adverbialen Gebrauch hinaus, einzelne Nominalbegriffe als ein vorausgeschicktes *valde* nachdrücklich herausheben konnte. Diese erschlossene Zwischenstufe scheint mir nun in dem eximierenden *mais* bis in die literarische Zeit hinein erhalten geblieben zu sein. Seine Funktion ist eine ganz ähnliche wie die des später nur sich greifenden *es vos*. Wir haben im Deutschen keine Partikel, welche auch nur entfernt dieses sehr affektische ‚aber‘ auszudrücken vermöchte. Aber wenn ich die Leodegar-Stelle modern ausdrücken wollte, würde ich etwa sagen: Ganz gewiß, unbedingt der Theoiri! Der Nominativ deutet an, daß dem Dichter nicht speziell das *receivre* vorschwebt, sondern daß er allgemein die Parteinahme Evruins in lakonischer Kürze andeutet. Den Chilperich sollte E. empfangen und tut es nicht. Von einem eventuellen Empfang des Dietrich ist überhaupt nicht die Rede — wer weiß, ob dazu Gelegenheit gewesen wäre.

Wenn ich auf dieser Grundlage aufbauen darf, ergäbe sich daraus, daß sich nach negativen Sätzen der objektoidhafte Charakter solcher durch *mais* verstärkter Wörter länger hielt als sonst, die namentlich in der eximierenden Negation als bequemes Ausdrucksmittel beibehalten wurden.

64. Formelhafte Wendungen wie *n'i a mes de morir*, *enfant n'a mes un* drückten den Affektgehalt rasch herab, so daß auch dieses *mais* zu einem tonlosen ‚aber‘ und ‚nur‘ heruntersank. Die eximierende Negation ist weder das Ursprüngliche noch das Wesentliche dieser syntaktischen Fügung. Nur weil wir im Deutschen zwischen ‚aber‘ und ‚nur‘ im Sprachgebrauch zu unterscheiden genötigt sind, wo der Altfranzose einfach ‚aber‘ sagte, tragen wir eine Klassifikation in die frz. Konjunktion hinein, die ihr nicht zukommt. *Mais* und *mais que* sind mithin, auch wenn wir beide mit deutschem ‚nur‘ wiedergeben, zwei ganz verschieden gefühlte Konstruktionen gewesen, die auch wir nicht in einen Topf werfen sollten. Das gilt aber nur für das ‚klassische‘ Altfranzösisch. In der späteren Zeit (Ende des 13. Jahrhunderts und folgend) war allerdings das Sprachgefühl hierfür offenbar verlorengegangen.

IX. Negiertes *mais* im Altfranzösischen.

65. Eine besondere Schwierigkeit bereitete der romanische Syntax seit jeher das negierte *non magis*, resp. *non magis quia* oder *quam*. Schon Tobler hat a. a. O. vom einschränkenden *mais* (‚aber‘) gesagt, die ältere Zeit habe daneben in gleicher Weise *ne mais* gebraucht, und er zitiert: *Car li Turcs les enchaucent qui sont fort et legier; ne mais, dies en ait loz*, usw. In der Folge zeigt er, daß auch *mais que* und *ne mais que* gleicherart im Sinne von *se . . . non* Verwendung fanden, und nennt es einen logischen Fehler, daß die Negation nicht genügend umfassend wirkt, um das, was nachträglich ausgenommen wird, mitinzubegreifen, sondern Verneintes und davon Ausgeschlossenes als koordinierte Teile zu einem unausgesprochenen ‚Oberbegriff‘ gestalte. Dies beiläufig seine Worte VB. III, p. 81. Diese echt Toblersche, rein logisch gedachte Gedankengliederung sucht nun E. Richter (l. c. p. 661) ins Psychologische zu übersetzen:

„Eine Aussage wird geleugnet bis auf einen gewissen Punkt, der ist von der gemachten Aufstellung ausgenommen. Alle vier Konjunktionsformen (d. i. *mais*, *mais que*, *ne mais*, *ne mais que*) sind reine Ausschließungspartikel („nur“) usw.“

Lerch (l. c.) knüpft ebenfalls an Tobler an, lehnt aber die Theorie E. Richters ab. Aus *mais* („sondern“, „aber“) hätte sich erst *mais que* gebildet, worauf das nach positiven Sätzen ursprüngliche *ne mais* und *ne mais que* durch den Toblersehen „logischen Fehler“ auch nach negativen Sätzen Eingang fand. Bei ihm handelt es sich um das, was ich eximierende Negation und eximierende Behauptung nannte.

66. Alle diese Erklärungen berücksichtigen nicht, daß nicht nur *magis quod*, sondern auch *non magis* offensichtlich eine ganz bestimmte, sehr alte, u. zw. schon im Vulgärlatein gebildete Form darstellt, die ihre besonderen Schicksale hatte und eine selbständige Erklärung erfordert. Das rum. *numai* hat seine Verwandten in der ganzen Romania, nur teilen sie sich je nach ihrer Betonung in zwei Gruppen:

a) ein Proparoxytonon mit enklitischem *magis* haben wir im dakorum. *númai*, venez.-ostlomb. *nóma*, ostlad. *nóme* engad. *nómma*. Der westlichste Ausläufer könnte, astur. *nome non* sein, das gewiß nicht mit Rato de Argüelles (Vocab. de pal. bables, p. 87) — *no, hombre!* zu verstehen ist, sondern zu unserer Sippe gehört;

b) ein Paroxytonon mit haupttonigem *magis*, das in arumun. *nu mă* ein-setzt und sich hauptsächlich im Westen verbreitet: vizenlin. *nomè*, südtir. *nomà*, mailänd. *nomá* (daneben allenthalben in Oberitalien von *demò* beeinflusste Formen *dóma*, *demá*, *domá*). Im provenzalischen Sprachgebiet weist Mistral *noumas* in Perigord nach, daran schließt sich einerseits span. *nomás* (= *nada mas*), port. *não mais*, andererseits afrz. *ne mais*. Alle zitierten Formen, mit Ausnahme der spanisch-portugiesischen, bedeuten „nur“. Südlich des Po — und natürlich im *magis*-freien Sardinien — fehlt die Wortverbindung. In allen romanischen Sprachen werden diese Ausdrücke mehr vor einzelnen Satzteilen als zur Einleitung vor ganzen Sätzen gebraucht, letzteres am meisten im Altfranzösischen.

67. Und wie bei *mas que*, so scheint auch bei *no más* das Spanische an Altertümlichkeit der Gebrauchsweise den anderen romanischen Sprachen den Rang abzulaufen. Hier finden wir heute noch ein *no hay mas que decir*, 'man kann nicht besser reden', das sich deutlich als eine Superlativbildung mittels eximierender Negation enthüllt, wie wir deren in verschiedenen Sprachen vorfinden (vgl. frz. *rien plus que cela*, dtsh. nichts weniger als das). Eine Verwendung in eximierender Negation setzt aber das *nur* der übrigen romanischen Sprachen notwendig voraus, und wir brauchen nur *no hay mas* um das Verb zu kürzen, um seine vollständige Übereinstimmung mit der sonstigen Romania ersichtlich zu machen. Im übrigen fungiert span. *nomás* einfach als verstärkte Negation und als Ausruf 'Genug!', Funktionen, die auch den anderen romanischen Idiomen als allerälteste Gebrauchsformen zugekommen sein mögen. Über diese ist sonst wenig zu sagen, und wir können uns mehr als im früheren Abschnitte auf das Nordfranzösische beschränken.

68. Vor allem besteht hier, soviel ich sehe, kein wesentlicher Unterschied zwischen *ne mais* und *ne mais que*, was auf einen gemeinsamen Ursprung beider hinweist. Beide gehören offenbar seit altersher der Sphäre der eximierenden Negation an, in die das nicht negierte *mais que*, wie wir sehen, erst nachträglich hineinwuchs. Aber es scheint, daß das positive *mais que* dem negierten den Rang ablief, vielleicht weil die parallel laufenden Konstruktionen der eximierenden Negation (niemand, resp. nichts tut *x* — aber *a* tut es) und der eximierenden Behauptung (alle, resp. alles tut *x* — aber *a* tut es nicht) jene 'logischen Fehler' zum Bewußtsein brachten, an welche Tobler dachte, vielleicht weil die eximierende Negation, der sich das positive *mais que* besser angliedert als das doppelt negierte *ne mais que* (*unkes n'i arestut ne mais qu'un poi manger*, Rou), häufiger ist als die eximierende Behauptung. Jedenfalls sehen wir, daß das *ne mais (que)* in der feinen, höfischen Sprache keinen rechten Nährboden besaß. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist es, wenn auch nirgends häufig, doch allenthalben zu finden (Roland, Couronnement, Gormont u. Isenbart, Philipp v. Thaon, Gaimar). Aber von der Mitte des 12. Jahrhunderts an bedienen sich die

großen normanischen Hofdichter (Thebenroman, Eneas, Benoit) seiner äußerst selten, bei Chrestien scheint es überhaupt nicht vorzukommen. Hingegen finden wir, daß just Dichter und Dichtungen, die etwas seitab von den großen Literaturströmungen jener Zeit stehen, wie die beiden Romane des Gautier d'Arras, Aiol, Gui de Borgogne, die Chanson d'Antioche, sich seiner ausgiebig bedienen. Obschon es in der späteren Zeit ähnlich wie *mais que* noch lange hin gelegentlich auftaucht (so viel ich weiß bis Christine de Pisan), scheint seine eigentliche Lebenskraft (gleichzeitig mit *mais que*) am Ende des 13. Jahrhunderts erloschen zu sein. Ich stelle diese provisorische Abschätzung der Verwendung von *ne mais* auf, um schon damit zu zeigen, daß die von Tobler behauptete Gleichwertigkeit von *ne mais (que)* und *mais que* höchstens einer Zeit zugemutet werden darf, wo beide nur mehr als archaisierende Stilblüten einer verklungenen Zeit in der Literatur sich dahinfrieten, entschieden aber nicht dem 12. Jahrhundert, wo sie noch in voller Lebendigkeit vom Sprachgefühl erfaßt wurden. Logisch sind sie allerdings miteinander identisch, insoweit beide in der eximierenden Negation genau den gleichen Platz einnehmen, aber in der Syntax, und besonders in der Syntax der Konjunktionen, kommt es nicht bloß auf die Logik an.

69. Den typischen Gebrauch von *ne mais (que)* mögen folgende Beispiele beleuchten:

Phil. v. Th. Best. v. 2811:

*distrent n'aveient rei
ne mais Cesar, ço crei.*

Gaimar v. 375:

*mes nos parrenz ne connussames
ne mes sul lai e lun seigneur.*

Aiol v. 1140:

*qu'il (se, li peres) n'en avoit vaillant iiii deniers
ne mais que iiii sans qu'il n'a cargies.*

Ebenda v. 6290:

*Tous nos homes ont mors, n'en est remes I sous
ne mais jou et mes sires s'en fuions a estrous.*

Erael. v. 4325:

*Ni touz li monz n'i feroit rien
Ne mes icil ou mes cuers lent.*

Ille v. 1676:

*Mais puis n'i a nus hom tou cié
ne mes li clers tant solement.*

So scheint gegenüber *mais que* kein Unterschied in der Funktion zu bestehen. Auch daß nach *que* ein voller Satz folgt, nach bloßem *ne mais* aber ein Objektoid steht, ist uns von *mais* her bekannt. Doch muß ich erwähnen, daß die reiche Beispielsammlung bei Melander (p. 126 u. 127) ergibt, daß auch nach bloßem *ne mais* ohne *que* manchmal Vollsätze einsetzen, meist aber Objektoiden, weshalb ich, um Melander in dieser Richtung zu vervollständigen, die obigen Beispiele zusammengestellt habe.

70. Bei näherer Betrachtung ergibt sich aber doch ein Unterschied, den ich für sehr wesentlich halte. Bei *ne mais*, resp. *ne mais que* läßt sich das deutsche ‚nur‘ regelmäßig (mit sehr wenigen Ausnahmen), n. zw. zum Vorteil der Übersetzung, durch ‚einzig und allein‘ wiedergeben. Es ist daher ein sehr starkes ‚nur‘. Nun sollte man meinen, daß dies eben im Wesen der eximierenden Negation liege: nichts — einzig und allein! Aber es gibt in dieser Richtung doch Unterschiede! Bei den p. 47 von mir gebrachten Beispielen für *mais que* wird z. B. im Haveloc mehr die Schönheit der Tochter als der Umstand, daß sie die einzige war, hervorgehoben. Ebenso ist in der Renard-Stelle das *tenir la viande*, im Ypomedon der *sire de Rome* dasjenige, worauf es ankommt, und ein ‚einzig und allein‘ würde hier in der Übersetzung geradezu lächerlich wirken. Allerdings folgt darauf ein *mes que un seul* (Mule sans frein), wo obiges Kriterium versagt. Aber wir haben ja viele Beispiele zur Verfügung, und bei ihrer Überprüfung zeigt es sich, daß beim negierten *ne mais (que)* das eximierende ‚nur‘ in der Mehrzahl der Fälle vorteilhafter durch einen stärkeren Ausdruck wie ‚einzig und allein‘ zu ersetzen ist, währenddem bei *mais que* es zwar so sein kann, aber durchaus nicht Regel ist. Daß ein ‚einzig und

allein bei bloßem *mais* von Haus aus am wenigsten zutreffend war, ist bereits gesagt worden.

71. Auch eine Erklärung liegt offen auf der Hand. Wir haben gesehen, daß *ne mais* zunächst ein nachdrückliches Nein! (etwa, nicht im geringsten, nicht weiter) gewesen sein dürfte, und daß es dann entweder direkt oder über eine Wendung, die dem span. *no hay mas que* entsprach, in die eximierende Negation gelangte. Im ersten Falle wird es wohl so gewesen sein, daß es als affektischer Ausruf eingeschaltete wurde, dem ein Asyndeton (der Konjunktion-armut des Spätlateins entsprechend) folgte: „*Nemo vigilat! non magis! — vigilat Deus!*“ Es würde dies sich sehr schön der zweiten, von mir erschlossenen Ausdrucksmöglichkeit anschließen: *Nemo vigilat — magis Deus!* Den anderen Fall könnte man sich etwa denken als ein *non magis (est) quam vigilare*. Auf alle Fälle muß dieses *non magis* ein sehr kräftiger, affektreicher Ausdruck gewesen sein, und die Literatur bietet uns keine Wendungen, aus denen sich ein formellhafter Gebrauch und eine daraus resultierende Abschwächung ergeben könnte. Und so muß es wohl geschehen sein, daß *ne maisque* das *pur* der eximierenden Negation stärker unterstrich als *mais que*.

72. Indessen ist dies keine unbedingte Regel und Einflüsse der beiden sich so ähnlich sehenden Satzkonstruktionen haben sich allenthalben geltend gemacht. So schon bei Gautier d'Arras Er. 5085: *ne mais de tant me vengrai* (trotzdem werde ich soweit Rache nehmen): ähnlich bei Mel. im *Altreperillos* (p. 128).

Gewisse Schwierigkeiten bereitet unter diesen Umständen das Auftreten von *ne mais* außerhalb der eximierenden Negation:

Erach. 86: *cou est envie*
qui hel le bien ou que il soit
si fait moult bien que faire doit;
car touz jours mesdit del plus haut
com de le chose qui mieuz vaut.
Ja ne mesdira de nului
se pren nel voit; si hel cestui. (sc. Tiebaut.)

Ne mes li miens cuers l'aime e prise („aber“
narrativ-positiv).

Ille v. 5311:

*Galeron est none velee
La fille Idone a apelee
Ja tant n'irés a val, a mont,
Que vous truisies plus bele el mont.
Ne mais li dus en ot tel doel
Qu'il en morust le jor sien voel* (ebenso).

Solche Fügungen sind bei Gautier nicht selten (vgl. Ille v. 1824, Eracl. v. 728, 2401, 4067, 5466, 5481, 6297, hiezu außerdem bei Melander die Beispiele Atr. per. 4900, 2667, Mon Guill. II, 1132, St. Graal III, 140 — allerdings aus später Zeit). Man kann sich hier höchstens vorstellen, daß Gautier das Gefühl für den Unterschied von *mes* und *ne mes* bereits verloren hatte und darum dieses im Übermaß gebräucht.

In anderen Fällen möchte man ein „hingegen“, im Gegenteil“, „umgekehrt“ einsetzen:

Ill. v. 2262:

*Sire, ce fu par aventure
I ciel bien tel a l'assaut
Quant on le requiert, qui poi vaut
Ne mais proce est a duree
En cose bien amesuree*

(man kann allerdings ebensogut „einzig und allein“ sagen).

Eracl. 5310:

*Ne mes, se Rome en fu irice,
Constantinoble en devint liee*

(hier „einzig und allein“ unmöglich, ebenso „nur“, es paßt aber ein „hingegen“, ein „umgekehrt“ oder ein bloßes „aber“).

Ebenda 4048:

*Et cil qui de la mort est pres
N'est pas de plourer mout engrès,
Qu'assez li livre om autre entente;
Ne mais cil pleure et se demente.*

Gui de Borg. v. 1047:

*Sire, dist Olivier, mult grant tort ares
Il a XXVII ans accomplis e passés*

*Que je ne jui en sale ne en palais paré,
 Mes par chans et par tere et par vus et par prés,
 Et tant avons sosfert de pluies et d'orés
 De grans fains et de sois et de chaitivelés
 Quel ne poroit escrire nus clers tant soit letrés;
 Et or sans achaison, si fort nos ranposnes!
 Ne mes, par cel Seignur qui en crois fu penés,
 Ja ne verrois VII jors acomplis et passés,
 Que je m'en quit en France ariere retourner.*

Hier ist ein bloßes *aber* viel zu schwach, und ich würde *ne mes* mit einem Ausrufe „genug!“ wiedergeben, wie er auch im Spanischen für *no más!* häufig entsprechend ist.

73. Man beachte, daß *ne mes* sich in allen diesen Fällen (außer dort, wo es einfach für *aber* steht) fast wie eine selbständige Interjektion als freies Objektoid von der Rede abzuheben scheint und daß die Übersetzung „umgekehrt“ der ältesten Funktion einer verstärkten Negation noch sehr nahe steht. Auch in rein interjektiven Fragen und vor Wunschsätzen stellt es sich ein und muß dabei durchaus nicht unter Einfluß des interjektiven *mes* stehen:

Erael. 5070:

Ne mes cui chant ' Li biens raintra

Ebenda 5670:

Di ra! pour quoi me diz tu çon?

Ne mais en quel den kerrei jou?

(Vgl. auch Er. 397, III. v. 158.)

74. Und damit wären wir bei einem zweiten, noch viel verwaarlosteren Stiefkind der syntaktischen Forschung angelangt — bei der Interjektion. Wenn ich mich schon in dieser ganzen Ausführung bemüht habe, an der affektischen Natur der Konjunktionen festzuhalten, und mich sorgsam davor hütete, in die Bahnen der Toblerschen „logischen“ Behandlungsweise einzulenken, so ist es eigentlich etwas selbstverständliches, daß mein Gedankengang bei den Interjektionen enden muß.

Ein Adverb wird zur Konjunktion. Der Prozeß spielt sich nicht plötzlich, sondern stufenweise ab, aber immer

unter starkem Akzente und hohem affektischen Drucke. Dürfen wir diese allmählich vom Verb sich loslösende, zu einem selbstständigen Signal werdende Silbe eine Interjektion nennen? Wie wenig wissen wir doch über sie und wie viel sollten wir aus ihnen lernen. In vieler Hinsicht sind ja die Interjektionen ausschließlich von der Physiologie des Sprechaktes bedingt: der Schallkraft der konsonantischen Geräusche wie auch der Höhe der Resonanztöne im Mundraum. In anderer Weise spielt aber die sprachliche Tradition, die Lautsymbolik und die Übertragung ihrer Schöpfungen von Generation zu Generation, wenn auch nicht genau die gleiche, so doch eine ganz ähnliche Rolle wie bei den Begriffswörtern. Aber wann wir und unter welchen Umständen statt Begriffswörtern bloße Interjektionen ausstoßen — oder vielleicht umgekehrt, wann wir statt der Interjektionen Begriffswörter gebrauchen — darüber wissen wir noch gar nichts. Und doch steckt in diesem Problem eine Kardinalfrage, die beim Studium der Konjunktionen nicht zu umgehen ist.

75. Noch eines ist in diesem Zusammenhang speziell zur Geschichte von *mais* — *mais* hervorzuheben, das ein Licht darauf wirft, warum das Werden dieser Konjunktionen so vielfach in das Dunkel einer mangelhaften schriftlichen Überlieferung gerückt ist.

Die Interjektionen sind Elemente der Sprache, die sich fast ausschließlich im mündlichen Verkehr ausleben und nur in verschwindendem Umfange bei schriftlichen Aufzeichnungen Verwendung zu finden pflegen. Und dies um so weniger, je mehr das Schreiben eine Kunst, die Schrift eine den obersten Zehntausend vorbehaltene Wissenschaft ist. Wenn wir uns dies vor Augen halten, so lernen wir es begreifen, warum uns von den verschiedenen Zwischengliedern, die wir erschlossen haben — dem interjektiven *mais* vor Satzteilen —, von den dadurch eingeleiteten Objektoiden, vom *mais quia*, vom *non mais* in der literarischen Tradition fast nichts bekannt ist. Hier beginnt allerdings der Boden unter den Füßen zu schwanken, und solange uns kein Wissen über die Interjektionen zur Verfügung steht, bleibt es der linguistischen Phantasie unbenommen, sich über untergegangene Interjektionen die wütesten Bilder zu malen.

Ich möchte nicht, daß man mir in dieser Hinsicht einen methodischen Fehler vorwirft. Ich bin mir bewußt, auch in dieser Richtung nie ohne Stütze auf gegebene Tatsachen meine Schlüsse gezogen zu haben. Denn ich wollte nicht weiter gehen, als es notwendig ist, um alles Gegebene zu einem festen, zusammenhängenden Bilde zusammenzufügen.

Inhaltsangabe

resp. Gedankengang der Untersuchung.

(Statt eines zusammenfassenden Schlußwortes.)

I. Einführung.	Seite
1. Potestas, Figura, Ordo	3
2. Wesen dieser drei Qualitäten	3
3. Hat eine Konjunktion eine Bedeutung?	4
4. Aufgabe der Konjunktion im Satze, Konjunktion und Disjunktion	4
5. Funktionen nicht begrifflich ertafbar, Unterschiede der Funktionen	5
II. Altfranzösisch <i>et</i> und <i>si</i>.	
6. Typische Entwicklung additioneller (kopulativer) Konjunktionen	6
7. Spätlat. <i>et</i> toulous; angeblich stärker betontes <i>et</i> aus dem Altfranzösischen erschlossen	6
8. <i>sic</i> wird altfranzösische Konjunktion; Rydbergs Theorie, ihre Schwierigkeiten	7
9. Funktionen von <i>sic</i> , <i>sic</i> = <i>tum</i> ; tieftouige Funktionen von <i>si</i> bis zum Erlöschen	7
10. Erlöschen der lateinischen kopulativen Konjunktionen nach dem 5. Jahrhundert	8
11. Es erübrigen zwei kopulative Typen: <i>c(d)</i> und <i>sc(d)</i> , resp. <i>si</i> ; <i>ita</i> zu <i>c(d)</i> ? <i>sive</i> zu <i>si</i> :	9
12. Diese Entwicklung aus dem affektischen Charakter der Konjunktionen abgeleitet	10
13. Veränderlichkeit von Begriffs- und Affektwörtern	10
14. Konstanz und Veränderlichkeit der Konjunktionen; konjunktionsreiche und -arme Sprachen und Sprachperioden	11
15. In afrz. kopulativem <i>se</i> lebt formell <i>sed</i> fort, in inklinationstüchtigen <i>c</i> lat. <i>ita</i> ; Untergang von <i>si</i> als Konjunktion	12
III. Die aus <i>magis</i> entwickelten romanischen Konjunktionen.	
16. Das Problem der Konjunktion <i>mais</i> und Verwandtes	12
17. Lat. <i>magis</i> ist stets Adverb	13
18. Gemeinromanischer Charakter der Konjunktionen; Die Frage der einzelsprachlichen Entwicklung	13
19. Möglichkeiten nichtlateinischer Einflüsse auf <i>magis</i> (got. <i>mais</i> , arum. <i>ma</i> , <i>amā</i> , neukelt. <i>ma</i> ; <i>ma</i> und <i>mai</i> als Lallsilben	14
20. Lat. <i>inmo</i> im Romanischen (dog. <i>emmo</i> , lomb.-lad. <i>mò</i> = aber)	16

IV. Die Verbreitung von *ma, mais, mas* usw. im Romanischen.

21. Gemeinromanische Funktionen der Konjunktion *magis*: kopulatives *magis*; *magis* im Arumunischen, Italienischen, Provenzalischen, Katalanischen, Spanischen, Portugiesischen und Altfranzösischen 17
22. Die Figura von *mais*, ital. *ma*, lat. *magis* und *magis*, aspan. *mages* 18

V. Die Funktionen.

23. Die Theorien über *magis* als Konjunktion (Diez, Clédal, Hey, E. Richter, Melander); Toblers Einfluß darauf, sein 'logischer' Standpunkt 18
24. Nötigung, die Funktion begrifflich zu charakterisieren; Benennung von Funktionsklassen, Übersetzung von Konjunktionen durch andere Konjunktionen 20
25. Was sind 'adversative' Konjunktionen? Gegensätzliches und Antithetisches; konzessive Konjunktionen immer gegensätzlich . . . 20
26. *Conjunctiones adversativae* im Sinne der römischen Grammatiker 21
27. Bestimmung der Funktionen aus den ursprünglichen Bedeutungen der einschlägigen Konjunktionen 22
28. Disjunktion, ihr höherer Affektgehalt gegenüber der Kopulation, Augmentation und Elation 22
29. Affektische Entwertung, dadurch Kopulation und Opposition; gegensätzliches und einschränkendes *mais* 23
30. Stellung dieser Funktionen innerhalb der syntaktischen Funktionen überhaupt (bei Adverbien und Präpositionen, Para- und Hypotaxe), weitere Spielarten dieser Funktionen 23
31. Hypotaktisches *mais* (temporales und kausales *mais*, konklusives und erklärendes *mais*) 24

VI. Starktoniges *mais* im Altfranzösischen.

32. Die Tonstärke einer Konjunktion; ihre Wichtigkeit; Mittel, sie festzustellen 26
33. Konjunktionaler Gebrauch von *mais* bis Chrestien und später . . 26
34. Der Weg vom Adverb *magis* zur Konjunktion führt über elatives *magis* = *valde* 28
35. Hochtoniges *mais* (Beispiele) 28
36. Erstes Auftreten der Konjunktionen in Affekt-sätzen? Neuerliche Widerlegung eines schon lateinisch konjunktionalen Gebrauches von *magis* 29
37. Ursprüngliche Stellung von *mais* unmittelbar vor dem Verb . . 29
38. Loslösung vom Verb durch pronominales Subjekt, Objekt und Negation 29
39. Loslösung vom Verb durch andere Adverbien 30
40. Loslösung vom Verb durch Substantiva 30

41. Inversionartige Stellung solcher Substantiva. *mais* bezieht sich ursprünglich nur auf dieses Substantiva und nicht auf den ganzen Satz 31
42. Verschiedene Fälle von Adverbien bei Substantiven 31
43. Übergang vom Adverb zur Konjunktion über eine Zwitterfunktion zwischen Adverb und Konjunktion 32
44. Das Tobler-Mussaïasche Gesetz über die Tiettonigkeit vom afrz. *mais*, die Rydbergschen Einwendungen und ihre Widerlegung . . 32
45. Deutung des Toblerschen Gesetzes im Verhältnis zur Intonation: drei Intonationsmöglichkeiten für Affektsätze: Intonation altfranzösischer Affektsätze 33

VII. Schwachtoniges *mais* im Altfranzösischen.

46. *Magis* als Ersatz von *sed*, *verum*, *autem*, *enim*, *nam* und deren Schicksale 34
47. Komparatives und rein elatives *magis* (= *valde*): seine Rolle in der Steigerung, lateinische Zusammensetzungen mit *magis* . . 35
48. *magis* und *valde* Komparative und Superlative 36
49. Durch *magis* in der Steigerung wird das rein elative *magis* = *valde* im Volkslatein verbreitet 37
50. Tonlosigkeit von *mais* erst seit Alexis gesichert, zunächst narrativ-oppoitives *mais* überwiegend (= *aber*) 37
51. Wesen des narrativ-oppoitives *mais*, formelhafte Verwendung im Alexis, Ausgangspunkt: Ausrufe des Erstaunens 38
52. Bildung eines tonlosen, disjunktiven *mais* (= *sondern*) . . . 39
53. Afrz. *mais* gleichzeitig durch *aber* und *sondern* zu übersetzen, affektlose Disjunktion 39
54. Afrz. *mais* als Konkurrent von *mais*, sein Ursprung drängt disjunktives *mais* auf die Tonlosigkeit zurück 40

VIII. Altfranzösisch *mais que* und Verwandtes.

55. *Mais que* aus einem lat. *magis quod* (*quia*) parallel zu *magis quid*, resp. dem Archetypus *magis est quod . . . quam . . .*: das Vorkommen im Arminianischen; besitzt eine gemeinromanische Funktion 41
56. *magis quid* und *magis quia* im Italienischen und Spanischen . . 42
57. Spat. *mas que* und seine funktionelle Entwicklung 43
58. Die konzessive Funktion und ihr Zusammenhang mit der Disjunktion; Hypotaxe und Parataxe 45
59. *Mais que* im Provenzalischen 46
60. *Mais que* im Nordfranzösischen, dessen Verhältnis zum Provenzalischen; eximierende Negation, eximierende Behauptung, eximierendes Anakoluth 47
61. Nicht eximierendes afrz. *mais que* (= *sondern*, *aber*, *wofern*, *obschon*, *trotzdem*): *mais que* in Ausrufen 48

62. Bloßes *mais* in der eximierenden Negation; mit entsprechendem *mais que* im Gebrauch nicht identisch, nähert sich einem 'aber', nachlassiger Ausdruck des eximierten Vordersatzes, leitet öfter Objektoide als Vollsätze ein, in formelhaften Wendungen gebraucht 50
63. *Mais* mit folgendem Objektoid im Nominativ (Leodegar v. 57): als letzter Rest der Zwitterstellung zwischen Adverb und Konjunktion 51
64. Formelhafte Wendungen bei eximierendem *mais*, sein Verhältnis zu *mais que* 53

IX. Negiertes *mais* im Altfranzösischen.

65. Erklärungen zu *ne mais (que)* und *mais (que)* nach Tobler, Richter und Lerch 53
66. Gemeinromanisch *non magis* als *n'nnmāgis* und *non-māgis* geschieden, bedeutet überall 'nur', nur nicht im Spanischen . . . 54
67. Span. *no más* und *no hay mas que decir* als Superlativbildung mit eximierender Negation 55
68. Verhältnis von afrz. *ne mais* und *ne mais que* zu *mais que* in der eximierenden Negation (resp. eximierenden Behauptung); sein Vorkommen in der altfranzösischen Literatur bis zum Erlöschen 55
69. Typischer Gebrauch von *ne mais (que)* in der eximierenden Negation 56
70. *Ne mais que* affektiv stärker eximierend als *mais que* . . . 57
71. Erklärung dieses Umstandes aus seiner Geschichte 58
72. Einflüsse von *mais que* auf *ne mais (que)* ('aber', 'hiugegen', 'umgekehrt', 'genug') 58
73. Interjektives *ne mais* 60
74. Interjektion und Konjunktion; Voraussetzungen einer Interjektion; welches ist ihr Verhältnis zu den Begriffswörtern? . . . 60
75. Rückwirkungen des halbinterjektiven Charakters der Konjunktion *mais* bei ihrer Entstehung auf die literarische Überlieferung 61

Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 205. Band, 4. Abhandlung

Das Ethische in Aristoteles' Topik

Von

Hans v. Arnim

wirkl. Mitglieder der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 24. November 1926.

1927

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

In meiner in den Sitzungsberichten Bd. 202 (1924) erschienenen Abhandlung ‚Die drei aristotelischen Ethiken‘ habe ich bewiesen, daß alle drei uns als aristotelisch überlieferten Darstellungen der Ethik, auch die ‚Magna Moralia‘, echte aristotelische Vorlesungskurse sind und daß der Entstehungszeit nach die ‚Magna Moralia‘ das früheste Werk sind, die Eudemien als zweites auf sie folgen und die Nikomachien als spätestes Werk den Abschluß dieser Reihe bilden. Wir kehren mit der Annahme, daß nicht nur die ‚Eudemische‘, sondern auch die ‚Große Ethik‘ aristotelisch ist, zur antiken Tradition zurück. Es ist keine Spur in der Überlieferung vorhanden, daß man je im Altertum selbst die Echtheit der ‚Großen Ethik‘ bezweifelt habe; Theophrast hat sie seinen eigenen ethischen Vorlesungen zugrunde gelegt und deshalb ist sie auch die Hauptgrundlage des peripatetischen Schulkompendiums der Ethik geworden, das uns in der Überarbeitung des Arius Didymus bei Stobaeus erhalten ist, wie ich in meiner Abhandlung ‚Arius Didymus‘ Abriß der peripatetischen Ethik‘ (Sitzungsberichte Bd. 204, 3) nachgewiesen habe. Die geschichtlichen Anspielungen in der ‚Großen Ethik‘ führen, wie ich in meiner Abhandlung ‚Die drei aristotelischen Ethiken‘ gezeigt habe, auf das Jahr 334 als Entstehungsdatum dieses Vorlesungskurses. Es kann also keinesfalls die ‚Eudemische Ethik‘, die sicher später ist als die ‚Große‘, mit W. Jäger als die ‚Urethik‘ bezeichnet und in die Zeit, wo Aristoteles in Assos Schule hielt, hinaufdatiert werden. Dies von einer neuen Seite her zu bestätigen, ist die Absicht der folgenden Untersuchung. Wir besitzen nämlich in den ‚Topika‘ des Aristoteles Materialien zur Rekonstruktion eines allen drei erhaltenen Ethiken, selbst der ‚Großen‘, vorausliegenden, noch älteren Entwicklungsstadiums der ethischen Doktrin unsers Philosophen. Die ‚Topika‘ behandeln bekanntlich die Dialektik im aristotelischen Sinne, d. h. die Lehre vom Wahrscheinlichkeitsbeweis, dem Beweis aus plausiblen Prämissen. Obgleich nun der Gegenstand des Werkes, wie der

der Rhetorik, ein rein formaler, in keine Sachdisziplin übergreifender ist, gilt dies doch nicht auch für die Beispiele, mit denen Aristoteles fast jeden einzelnen *τόπος* seiner Topik veranschaulicht: diese sind stets Thesen, die einem einzelnen bestimmten Sachgebiet der Wissenschaft angehören, und zwar zum größten Teil dem der Ethik. Daß nun diese ethischen Beispiele aus dem eigenen ethischen Lehrbetrieb des Aristoteles, wie er damals war, und nicht aus dem irgendeines andern Philosophen entnommen sind, das muß man schon a priori für das Wahrscheinlichste halten. Denn mag es sich nun um den Beweis richtiger oder um die Widerlegung falscher Thesen handeln, werden naturgemäß jedem Autor seine eigenen Beweise und seine eigenen Widerlegungen als die stichhaltigsten und formell korrektesten erscheinen. Zumal für Aristoteles, der sich in seiner Zeit als der allein maßgebliche Vertreter der durch Sokrates und Plato begründeten Wissenschaft fühlen durfte, konnte kaum eine andere Beispielsquelle in Betracht kommen, als sein eigener Schulbetrieb. Am ehesten hätte er neben diesem die Schriften Platons selbst und der andern Schüler Platons, etwa des Speusippos und Xenokrates, als Fundgrube ethischer Beweisgänge ausbeuten können. Aber weil er alle von diesen behandelten ethischen Probleme, selbständig und unabhängig von ihnen, in systematischem Zusammenhang neu durchdacht hat, ist es mir a priori nicht wahrscheinlich, daß er Beispiele stichhaltiger Beweise oder Widerlegungen lieber von ihnen zu entlehnen als aus Eigenem zu schöpfen sich veranlaßt sah. Man muß bei der Beurteilung dieser Frage die Zwecke im Auge behalten, denen Aristoteles selbst in der Einleitung der Topik *τ* cp. 2 p. 101 a 27 durch seine Darstellung der Dialektik dienen zu wollen erklärt. Die Dialektik, sagt er, sei brauchbar für drei Zwecke: *πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεταλμείας, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐντιστάμας*. Die Übung im Disputieren, der erste dieser drei Zwecke, könnte vielleicht ebensogut an fremdem Gedankenmaterial erworben werden. Es ist nämlich dabei an die im Schoße der Schule selbst, unter Leitung des Lehrers, stattfindenden Übungsdisputationen der jüngeren Schüler über ein vom Lehrer gestelltes Thema (*περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν*) gedacht. Solche Themen konnten auch der Lehre eines der Schule fremden oder feindlichen Philosophen entnommen werden.

Bei den ἐντεῦξεις dagegen, die den zweiten Zweck der dialektischen Schulung bilden, ist an Disputationen außerhalb der Schule gedacht, in denen man die Dogmen der eigenen Schule gegen Außenstehende zu verteidigen hat. Für diese ist nach Aristoteles die dialektische Schulung im συλλογισμῶσθαι ἐξ ἐνδοξῶν deshalb nützlich, διότι τὰς τῶν πολλῶν κατηγορημαμένους δόξας οὐκ ἐκ τῶν ἀλλοτρίων. ἀλλ' ἐκ τῶν οἰκείων δογμαμάτων ἐμπίλησομεν πρὸς αὐτούς, μεταβιβάζοντες οἷον ἂν μὴ καλῶς φαίνονται λέγειν ἡμῖν. Um diesen Zweck zu erreichen, mußten die Schüler nicht nur τὰς τῶν πολλῶν δόξας (τὰ ἐνδοξα) über den jedesmaligen Streitgegenstand, welche als Prämissen in Betracht kamen, überschauen, sondern auch entsprechend dem eigenen Schuldogma, das sie verteidigen sollten, unter den plausibeln Prämissen die hierfür geeignetsten auswählen, beziehungsweise die nicht ganz dafür geeigneten so modifizieren, daß sie brauchbar wurden. Das konnten sie nur lernen, wenn dem Lehrgang von vornherein eine Beziehung auf die aristotelischen Dogmen gegeben wurde, indem Aristoteles diese als Beispiele der τέποι verwendete. Aber auch der dritte Zweck, zu dem nach Aristoteles die dialektische Schulung nützlich ist: πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, d. h. die Fähigkeit zu eigener philosophischer Forschung (ὅτι θυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι ἔχον ἐν ἐκάστοις κατοφόμεθα τὰληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος), konnte, wenn sich diese Forschung in den vorgezeichneten Bahnen der aristotelischen Philosophie bewegen sollte, nur an Beispielen aus dieser erreicht werden. Es ist daher a priori am wahrscheinlichsten, daß Aristoteles die Sachprobleme, an denen er die τέποι exemplifizierte, aus seiner eigenen Lehre und im besondern die ethischen aus seiner eigenen damaligen Ethik entnahm. Daß dies aber nicht nur a priori wahrscheinlich ist, sondern sich auch tatsächlich so verhält, davon werden wir uns nur durch die Beschäftigung mit den einzelnen ethischen Beispielen überzeugen können.

Die Ethik, die wir aus den ethischen Beispielen der Topik kennen lernen, bzw. rekonstruieren können, wird sich uns dadurch als einem früheren Entwicklungsstadium des Philosophen gegenüber den drei erhaltenen Ethiken zugehörig erweisen, daß sie der platonischen Lehre, dem Ausgangspunkt der aristotelischen Philosophie, in mehreren wichtigen Punkten näher steht als jene, selbst als die älteste von ihnen, die „Große

Ethik'. Auch finden sich in ihr Berührungspunkte mit der ‚Großen Ethik‘, die nur diese, nicht auch die ‚Eudemische‘ und ‚Nikomachische Ethik‘ angehen. Darin werden wir eine Bestätigung der in der Abhandlung ‚Die drei aristotelischen Ethiken‘ von mir vertretenen Ansicht erblicken dürfen, daß die ‚Große Ethik‘ die früheste der drei Ethiken ist und nicht etwa, wie die früher herrschende Ansicht annahm, die späteste, nicht etwa ein Exzerpt aus den beiden andern.

Ein auffallender platonischer Zug in der Topik ist vor allem, daß an zahlreichen Stellen die Dreiteiligkeit der menschlichen Seele, d. h. ihre Zusammensetzung aus λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν, erwähnt und diese Lehre auch als Grundlage der Lehre von den Affekten (πάθη) und der Tugendlehre verwendet wird. Ausdrücklich wird als dem Menschen eigentümlich (ἴδιον) die Dreiteiligkeit der Seele ε 133 a 30 genannt: ὅτι ἐπὶ ἀνθρώπου ἡ ἀνθρωπός ἐστι, λέγεται ἴδιον τὸ τριμερὲς ψυχὴν ἔχειν, καὶ βροτὸς ἡ βροτός ἐστιν, εἴη ἂν ἴδιον τὸ τριμερὲς ψυχὴν ἔχειν. Durch das λέγεται wird die Dreiteiligkeit der menschlichen Seele nicht etwa als fremde, sondern als von Aristoteles und seinen Hörern anerkannte, für sie feststehende Lehre bezeichnet. Daß wir so verstehen müssen, zeigen die später noch zu besprechenden Stellen, die mit der Dreiteiligkeit der Seele als einer feststehenden Wahrheit operieren. Nun herrscht aber bekanntlich in allen drei Ethiken, statt der Dreiteilung der Seele, die Zweiteilung in λόγον ἔχον und ἄλογον. Das ἄλογον wird schon in der ‚Großen Ethik‘ wieder in zwei Unterteile zerlegt. Denn ein ἄλογον μέρος ist ja auch das ὁρεπτικόν, das 1185 b 14—35 als besonderer Seelenteil eingeführt und erwiesen, dann aber, weil es der ἐρμῇ und ἐνέργειαι entbehrt, als für die ethische Tugend bedeutungslos für die weitere Betrachtung beiseite geschoben wird. Neben diesem gibt es ein ἄλογον, zu dem die δυνάμεις τῶν παθῶν und die πάθη gehören. Dieses besitzt ἐρμῇ und ἐνέργειαι und kann Sitz der ethischen Tugend, des löblichen Ethos sein, ἡ ὑπερβατικὴ ἐστὶ καὶ ὑπερβατὶ τῷ λόγῳ ἔχοντι μέρος. Daß es sich um eine Zweiteilung des ἄλογον handelt, ist viel klarer in der Eudemischen Ethik ausgesprochen, wo der eine Teil des ἄλογον zugleich als λόγου μετέχον mit dem λόγον ἔχον verglichen wird 1219 b 28 ὑπερβαίτω δὲ μέρος ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, οὗ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄνω. ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ

πειθεσθαι καὶ ἀκούειν παρκενέαι· εἰ δὲ τί ἐστιν ἑτέρως ἄλλογον, ἀρεῖσθω τοῦτο τὸ μόριον. Bemerkenswert ist, daß im Anschluß an diese Worte ein Zweifel geäußert wird, ob die Seele aus Teilen besteht oder nur verschiedene *δυνάμεις* besitzt (*διαφέρει*: δ' οὐδὲν οὐτ' εἰ μεριστή ἡ ψυχὴ οὐτ' εἰ ἀμερής, ἔχει μέντοι δυνάμεις διαφόρους καὶ τὰς εἰρημένους, ὥσπερ ἐν τῷ καμπύλῳ τὸ κοῖλον καὶ τὸ κυρτὸν ἀδιαχώριστον, καὶ τὸ εὐθεῖ καὶ τὸ λευκόν· καίτοι τὸ εὐθεῖ οὐ λευκόν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός * καὶ οὐκ οὐσία τοῦ αὐτοῦ *), während die ‚Große Ethik‘ Teile der Seele ohne Vorbehalt annimmt. Der Zweifel der Eudemischen Ethik, ob die Seele Teile hat, wird in der Nikomachischen 1102 a 28—32 fast mit denselben Worten wiederholt, und *de anima* γ 9 p 432 a 22 f. wird die Annahme gesonderter Seelenteile, nicht nur der drei platonischen, sondern auch der zwei λόγων ἔχον und ἄλλογον und der von Aristoteles selbst eingeführten, ὁρεκτικόν, αἰσθητικόν, σκεπτικόν, als höchst bedenklich angesehen (ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, εἴτις θήσει κειχωρισμένα μέρη τῆς ψυχῆς). Auch das ὁρεκτικόν, das nach seinem Wesen von allen andern verschieden sei, von ihnen loszureißen (*διασπᾶν*), wäre ungereimt. Denn von den drei Arten der ὁρεξίς entstehe eine, die βούλησις, im λογιστικόν, die beiden andern, ἐπιθυμία und θυμός, im ἄλλογον. Es ist klar, daß die Annahme gesonderter Seelenteile, die schon in der Eudemischen Ethik durch *δυνάμεις* ersetzt werden und auch in *de anima* und in der Nikomachischen Ethik verdrängt bleiben, nur dem ältesten Entwicklungsstadium der aristotelischen Philosophie angehört. Die Zweiteilung in λόγων ἔχον und ἄλλογον entstand durch Zusammenfassung des ἐπιθυμητικόν und das θυμοειδές zu einem ὁρεκτικόν. In den Topika ist diese Zusammenfassung noch nicht erfolgt. Da ist noch das θυμοειδές ein vom ἐπιθυμητικόν getrennter selbständiger Seelenteil neben diesem. In der ‚Großen Ethik‘ 1185 a 19 heißt es noch: τῆς δὲ ψυχῆς τούτων μὲν τῶν μορίων οὐθὲν αἴτιον ἂν εἴη τοῦ τρέφεσθαι, οἷον τὸ λογιστικόν ἢ τὸ θυμικόν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν. ἄλλος δὲ τι παρὰ ταῦτα, womit unbestreitbar die drei platonischen Seelenteile noch als bestehend anerkannt werden, während an allen übrigen Stellen der ‚Großen Ethik‘ bereits ein einheitliches ἄλλογον λόγων μετέχον angenommen wird, das sämtliche πάθη in sich befaßt. Daraus darf man schließen, daß die ‚Große Ethik‘ zwischen den Topika und der Eudemischen Ethik entstanden ist, weil sie den Übergang von der älteren zu der jüngeren Lehrform

enthält. Die drei Formen der ἔρεξις sind schon in der „Großen Ethik“ ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις. Diese entsprachen ursprünglich den drei Seelenteilen, jede als spezifische ἐρμή eines derselben. Denn die platonischen Seelenteile waren gewissermaßen Teelseelen, insofern jeder von ihnen Vorstellen mit Streben und Meiden in sich vereinigte. Das λογιστικόν mußte, als Lenker des Seelengespanns, mit der Erkenntnis den Willen zum Guten (die βούλησις, deren Gegenstand immer das Gute ist) verbinden; aber auch der θυμός, der nach Ehre, und die ἐπιθυμία, die nach Lust strebt, konnten nicht ohne selbständiges Vorstellungsvermögen gedacht werden. Freilich billigt Aristoteles Top. § 133 b 3 nicht, daß ein Philosoph (offenbar auch ein Platoniker, wenn nicht Plato selbst) vom Nichtwissen des ἐπιθυμητικόν gesprochen hat; denn daraus würde folgen, daß es ἐπιστήμηκε δεκτικόν wäre: ὅπερ οὐ δοκεῖ, τὸ ἐπιθυμητικόν δεκτικόν εἶναι ἐπιστήμηκε. Aber zum mindesten πρακτικόν mußte beiden ἄλογα μέρη Platos zugeschrieben werden, wenn außer den drei platonischen keine andern Seelenteile (also auch kein besonderes πρακτικόν) angenommen wurden. Denn nach Topika ζ p. 146 b 36 ist es ein Fehler, das ἡδὺ und nicht das φαινόμενον ἡδὺ als Gegenstand der ἐπιθυμία zu nennen: πολλὰκις γὰρ λανθάνει τοὺς ἐρεγομένους ἢ, τι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ εἶναι, ὥστ' οὐκ ἀνγκασίον ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ εἶναι, ἀλλὰ φαινόμενον μόνον. — Nur so erklärt sich der Satz: πᾶσα βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ Top. δ p. 126 a 13, an den de anima 432 b 5 ἐν τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνετα: stark anklingt, ohne doch wirklich denselben Gedanken auszudrücken. Denn hier, in de anima, folgen ja gleich die Worte: εἰ δὲ τρία ἢ ψυχή, ἐν ἐκαστῷ ἔστι ἔρεξις. Dies hatte Aristoteles, als er die Topikvorlesung hielt, wirklich noch angenommen; jetzt hielt er es für unmöglich. Die Erörterung in de anima γ ep. 9, 10, in der sich 432 b 5 die zitierten Worte finden, läuft ja darauf hinaus, das ὁρεκτικόν als Ursache der körperlichen Bewegung des Menschen zu erweisen. 433 a 17 ὥστε εὐλόγως ταῦτα θύο φαίνεται: τὰ κινεῖντα, ἔρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὁρεκτικόν γὰρ κινεῖ καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ κινήσεως ἐστὶ τὸ ὁρεκτικόν, καὶ ἡ πρακτικὴ δὲ ἔστι κινή. οὐ κινεῖ ἄνευ ὁρέξεως· ἐν δὲ τῇ τῷ κινεῖν. τὸ ὁρεκτικόν· εἰ γὰρ θύο, νοῦς καὶ ἔρεξις ἐκίνου. κατὰ κοινὸν ἂν τι ἐκίνου εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὁρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ἔρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινήται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. In dieser

Erörterung wird die βούλησις, die eine ἔρεξις ist, von der Denkseele abgetrennt. Man kann nicht von ihr sagen, daß sie ἐν τῷ λογιστικῷ enthalten sei, wie die Topikstelle es auffaßt; und daß sie in ihr entsteht, zustande kommt (γίνεται), wie es an der früheren Stelle de anima 432 b 5 ausgedrückt wird, kann man auf Grund der späteren ausführlichen Erörterung auch nur als ungenauen Ausdruck ansehen, in dem die ältere Auffassung noch nachwirkt. Der νοῦς spielt in dieser Theorie, entsprechend der φαντασία, nur die Rolle eines Vermittlers zwischen dem ἐρεκτόν und dem ἐρεκτικόν. Um das ἐρεκτικόν in Bewegung zu setzen, muß das ἐρεκτόν diesem in vorstellungsmäßiger Form präsentiert und nahegebracht werden. Das tut entweder die φαντασία, die irren kann, oder der νοῦς, der niemals irrt. In jenem Fall ist das ἐρεκτόν nur ein φανόμενον ἀγαθόν, in diesem das πρακτόν ἀγαθόν selbst. Ein Lebewesen kann nur begehren und erstreben auf Grund eines Vorstellungsbildes (ἐρεκτικόν διὰ οὗ αἰνεύ φαντασίης). Dieses Vorstellungsbild kann entweder aus der Wahrnehmung oder aus dem Denken entspringen. Sonst leistet die Denkseele nichts für das Zustandekommen der βούλησις, als daß sie der Triebhaftigkeit der Seele (dem ἐρεκτικόν) einen Gegenstand vorstellt, der sie als Ziel (als vermeintes oder als wirkliches erstrebenswertes Gut) in Bewegung setzt. Es ist daher schwerlich ein ganz zutreffender Ausdruck, daß die βούλησις in der Denkseele entsteht. Aristoteles würde diesen Ausdruck gewiß nicht gebraucht haben, wenn nicht nach seiner älteren Theorie, auf welche die Topikstelle ein Schlaglicht wirft, die βούλησις wirklich ein Akt der Denkseele selbst gewesen wäre. Wir sind daher meines Erachtens berechtigt, den Satz der Topik 3 126 a 13 πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ in dem Sinne zu deuten, daß Aristoteles damals noch der Denkseele selbst die βούλησις, d. h. das Wollen des von ihr als gut Erkannten, zuschrieb. So sehr stand er damals, als er die Topikvorlesung hielt, noch im Banne der platonischen Anschauung, derzufolge jeder der drei Seelenteile sowohl vorstellend als strebend gedacht wird und daher eher Teilseele als Seelenteil genannt zu werden verdient. Diese früharistotelische, platonisierende Anschauung ist zwar schon in der ‚Großen Ethik‘ aufgegeben, aber sie wirkt noch nach. Ἐπιθυμία, ὁρμή, βούλησις als die drei Arten der ἔρεξις, außer denen es keine gibt, sind streng

genommen nicht mehr berechtigt, wenn die Trennung von *ἐπιθυμητικόν* und *θυμωδέες* aufgegeben ist und sie unter dem Oberbegriff des *ἐρετικόν* zusammengefaßt werden, weil auch der Zorn eine *ἐρεξίς* ist. Dennoch ist die ganze Erörterung über das *ἐκόνειον* nicht nur in der Großen, sondern auch noch in der Eudemischen Ethik auf diese drei Begriffe gebaut. Erst in der Nikomachischen Ethik ist dies nicht mehr der Fall. Da werden sie nur noch benützt, um durch den Gegensatz den Begriff der *προσίρεσις* herauszuarbeiten. Daß in diesem Zusammenhang auch der *θυμός* mit herangezogen wird, von dem der Philosoph selbst gesteht: *ἤμιστα τὰ κατὰ θυμὸν κατὰ προσίρεσιν εἶναι θεοῦ* und den mit der *προσίρεσις* niemand verwechseln konnte, läßt sich nur daraus erklären, daß der *θυμός* in den früheren Ethikkursen eine größere und berechtigtere Rolle gespielt hatte. — Merkwürdig ist das Nebeneinanderhergehen der Ausdrücke *ἐργή* und *θυμός* für Zorn in den beiden späteren Ethiken. In der ‚Großen Ethik‘ ist ein solcher Promisenegebranch noch nicht vorhanden. In der eben zitierten Erörterung über das *ἐκόνειον* sind, wie wir gesehen haben, die drei Arten der *ἐρεξίς*, *ἐπιθυμία*, *θυμός*, *βούλησις*, eigentlich Vertreter der drei platonischen Seelenteile. Aristoteles hätte gar nicht fragen können, ob nur die *κατὰ τὴν ἐργήν* *ἐρεξίς* freiwillig sei. Diese hätte, weil zu speziell, nicht mit der *κατὰ ἐπιθυμίαν* und der *κατὰ βούλησιν*, die auf allgemeinen Prinzipien beruhen, koordiniert werden können. Wenn *θυμός* hier *ἐργή*, d. h. *ἐρεξίς* (= *ἐπιθυμία*) *τιμωρίζε*, bedeutete, könnte es nicht neben der *ἐπιθυμία* als zweite Hauptart der *ἐρεξίς* angeführt werden. Nur weil *θυμός* ein allgemeines, von der *ἐπιθυμία* wesensverschiedenes seelisches Prinzip bedeutete und der Bedeutung von *θυμωδέες* nahestand, war dies möglich. Der Zorn ist nur einer der Affekte, die im *θυμός* wurzeln; sein Wesen erschöpft sich nicht im Zürnen. Hier also kann man nicht sagen, daß *θυμός* = *ἐργή* gebraucht sei. An der andern Stelle der ‚Großen Ethik‘, wo vom *θυμῷ* die Rede ist, 1202 b 17 f., wird das Verhalten des *ἀρχαίης* *παρὶ τὴν ἐργήν* mit dem eines jungen Sklaven verglichen, der, wenn sein Herr sagt: *δόξ μοι*, ohne erst die Angabe, was er geben soll, abzuwarten, etwas Verkehrtes gibt: *ἐμαυτὸν δὲ τοῦτω πεποιθεὶς ὅτι τῆς ἐργῆς ἀρχαίης· ἔτιαν γὰρ ἀκούσῃ το πρώτον ῥήμα ὅτι ἡδίκησεν, ὠργηται ὁ θυμὸς πρὸς τὸ τιμωρήσασθαι· οὐκ αὖ ἀναμείνεται ἀκούσαι πότερον δαΐ ἢ οὐ δαΐ ἢ ὅτι γὰρ οὐχ*

οὕτω ἐφ' ὅδε. Es ist klar, daß hier θυμός nicht den Zornaffekt bezeichnet, der vielmehr in dem ganzen Abschnitt immer ἐργή genannt wird, sondern die seelische Potenz, die den Affekt hervorbringt. In der Eudemischen Ethik dagegen wird 1220 b 12 der θυμός neben ἐξέσις und αἰδέσις als πάθος mitaufgezählt und 1229 a 24 als Synonym mit ἐργή verbunden. 1231 b 15 heißt es gar: ἡ ἀπειρία τούτων τῶν λόγων, ἣν καλοῦμεν θυμόν. Desgleichen werden in der Nikomachischen Ethik θυμός und ἐργή ohne erkennbaren Unterschied für das πάθος gebraucht. Man erkennt also auch hier, daß die ‚Große Ethik‘ die früheste der drei Ethiken ist und der älteren Lehrform, die wir aus den Topika rekonstruieren, noch näher steht.

Aber auch in der für die Lehre aller drei Ethiken grundlegenden Theorie von der ἐγκράτεια und ἀκρατία lebt doch die platonische Lehre von den Seelenteilen fort, wenn auch an Stelle der Dreiteiligkeit der Seele ihre Zweiteiligkeit getreten ist. Denn die Ansicht, daß das λόγον ἔχον dem αἰσῶν befiehlt, setzt voraus, daß es das Gute nicht nur erkennt, sondern auch will. Setzt man für die Seelenteile bloße δυνάμεις ein, so kann es zwischen diesen nie zu dem Willenskonflikt kommen, der sowohl beim ἐγκρατῆς wie beim ἀκρατῆς nach der aristotelischen Lehre stattfindet und der beim ἐγκρατῆς durch den Sieg der Vernunft, beim ἀκρατῆς durch den des πάθος entschieden wird. Wir können daher dem Satze Eud. 1219 b 32 διαφέρει δ' οὕδεν οὗτ' εἰ μαρτυρῇ ἡ ψυχὴ οὗτ' εἰ ἀμαρτή, ἔχει μέντοι δυνάμεις διαφορούς καὶ τὰς ἐξηγούμενας. ὥσπερ ἐν τῷ καμπύλῳ τὸ κοίλον καὶ τὸ κυρτὸν ἀδιαχώριστον (vgl. Nik. 1102 a 28—32) nicht zustimmen. Denn wenn das rationale und das irrationale Element in der Seele so untrennbar verbunden wären, wie die konkave und konvexe Seite eines gebogenen Stabes, dann könnten sie unmöglich einander bekämpfen und die Einheit der Seele aufheben.

Die Stellen in der Topik, an denen von den Seelenteilen die Rede ist, kennen nur einen einheitlichen vernünftigen Seelenteil, der λογιστικὸν genannt wird, wie bei Plato. Die Ethiken kennen alle drei eine Unterteilung dieses Seelenteiles in die theoretische und die praktische Vernunft. In der ‚Großen Ethik‘ 1196 b 16 heißt jene τὸ ἐπιστημονικόν, diese τὸ βουλευτικόν, auch τὸ πρακτικόν (ibid. 27); für den ganzen Seelenteil aber, der in

der Regel τὸ λόγον ἔχον genannt wird, gebraucht der Verfasser 1208 a 10 noch den alten platonischen Ausdruck τὸ λογιστικόν, wie in den Topika. In der Nikomachischen Ethik 1139 a 12 wird mit diesem Ausdruck der praktische Teil der Vernunft bezeichnet, der in der Gr. Ethik βουλευτικόν genannt wurde (12 τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν). In der Eud. Ethik kommt der Ausdruck τὸ λογιστικόν nur 1246 a 19 und 23 in einer schwer verderbten Stelle vor, wo man zweifeln kann, ob es den ganzen vernünftigen Seelenteil (= τὸ λόγον ἔχον) bezeichnet oder nur dessen praktischen Teil (= τὸ βουλευτικόν). Ich glaube das letztere. Denn die Stelle handelt von der εὐδαιμονία, der spezifischen Tugend des βουλευτικόν, die mit dem ἐπιστημονικόν nichts zu schaffen hat. Darum kann in der Wendung ἡ εὐδαιμονία ἡ ἐν τῷ λογιστικῷ unter λογιστικόν nicht der ganze vernünftige Seelenteil verstanden werden. Ist dies richtig, so dürfen wir sagen, daß allein in der ‚Großen Ethik‘ der ältere, auch in der Topik herrschende Sprachgebrauch noch fortbesteht, der den ganzen mit Vernunft und Denken begabten Seelenteil τὸ λογιστικόν nennt, und zwar in einer Stelle, wo es sich um die rein theoretische Tätigkeit des νόεω handelt. Dies ist ein weiterer Beweis für die Priorität der ‚Großen Ethik‘ gegenüber den beiden andern.

In den Topika ε 136 b 10 lesen wir, daß es der εὐδαιμονία eigentümlich (ἴδιον) sei, ihrem eigenen Wesen nach (καθ' αὐτό) Tugend des λογιστικόν zu sein; und da auch jede einzelne der andern Tugenden ebenso aufgefaßt werden könne, so ergebe sich der Schluß, daß es der σωφροσύνη eigentümlich sei, ihrem eigenen Wesen nach Tugend des ἐπιθυμητικόν zu sein. Aus dieser wichtigen Stelle erkennt man, daß Aristoteles in dieser Frühzeit die Tugendlehre direkt aus der von Plato übernommenen Lehre von den drei Seelenteilen abgeleitet hat. Die Beziehung, in die εὐδαιμονία und σωφροσύνη zum λογιστικόν und zum ἐπιθυμητικόν als ihre spezifischen Tugenden gesetzt werden, läßt den Schluß unausweichlich erscheinen, daß auch das θυμειδές seine spezifische Tugend in dieser Lehre gehabt haben muß. Diese kann nur die ἀνδρεία gewesen sein. Die vierte der alten Kardinaltugenden, die δικαιοσύνη, muß dann natürlich auch aus den Seelenteilen abgeleitet worden sein, aber sie konnte nicht als spezifische Tugend eines der drei Seelenteile, deren jedem

schon seine spezifische Tugend zugeteilt war, sondern nur im Sinne Platos als das geordnete Zusammenwirken aller drei Seelenteile bestimmt werden, bei dem jeder von ihnen seine Aufgabe erfüllt. Natürlich müssen wir Umschau halten, ob etwa in den Topika sich noch andere für die Rekonstruktion der damaligen aristotelischen Ethik verwendbare Aussagen über die Gerechtigkeit finden und ob diese zu der von uns erschlossenen, ganz platonischen Auffassung dieser Tugend stimmen. Es ist aber dabei zu bedenken, daß an unserer Stelle nicht die Wesensbestimmung, sondern nur das *ἔδος* einer jeden der Kardinaltugenden gegeben wird. Allerdings, insofern das *ἔδος* καθ' αὐτό, nicht κατὰ συμβεβηκός angegeben werden soll, muß das *ἔδος* aus der Wesensbestimmung ableitbar sein. Topika ζ 143 a 15 wird es als inkorrekt bezeichnet, die δικαιοσύνη als ἕξις ἐστέρητος ποιητική oder διανεμητική τοῦ ἔσου zu definieren. Denn hier sei statt des ἐγγυστάτω γένος, der ἀρετή, ein diesem übergeordneter, fernerer Begriff als γένος angegeben, nämlich die ἕξις. Das Überspringen des genus proximum wird als logischer Fehler der Definition gebucht. Wir notieren beiläufig, daß ἕξις als Gattungsbegriff der Tugend, in Übereinstimmung mit den späteren drei Ethiken, schon für diese frühe Stufe der aristotelischen Ethik auch durch eine andere Stelle der Topika erwiesen, bezw. bestätigt wird. Vgl. Top. ζ 144 a 7 ff. Wenn Top. ζ 145 b 35 die Definition der δικαιοσύνη als δύναμις τοῦ ἔσου διανεμητική getadelt wird, weil der δύναμις eher ein προαιρούμενος als ein δυνάμενος τὸ ἔσον διανεῖται sei, so werden wir an die Definitionen der ἀρετή und der εὐφροσύνη als προαιρετικαὶ ἕξεις erinnert. Zugleich aber mahnt uns die Wiederkehr der auch 143 a 15 gebrauchten Wendung τοῦ ἔσου διανεμητική, daß wir annehmen müssen, Aristoteles habe auch damals schon, wie später, den Begriff der Gerechtigkeit auf den der Gleichheit gegründet, und zwar auf den nicht des ἀριθμῶ, sondern des κατ' ἀναλογίαν ἔσον. Sollen wir mit diesem Ergebnis das frühere verschmelzen, daß die δικαιοσύνη ihrem eigenen inneren Wesen nach die gemeinsame Tugend der drei platonischen Seelenteile sein mußte und daß dies ihr καθ' αὐτό ἔδος war, so liegt es nahe, daß Aristoteles auch diese Seite der δικαιοσύνη, also auch das καθ' ἑαυτὸν, nicht nur das πρὸς ἑαυτὸν δίκαιον εἶναι, auf das κατ' ἀναλογίαν ἔσον, nämlich der drei Seelenteile, zurückführte.

Das *ἴσον* ist ja nach aristotelischer Anschauung das μέσον τοῦ πλείονος καὶ τοῦ ἐλάττωτος, also im Grunde identisch mit dem Prinzip der richtigen Mitte, das später seine ganze Lehre von der ethischen Tugend beherrscht. Versuchen wir, aus allen diesen Momenten die aristotelische Wesensbestimmung der Gerechtigkeit in dem den Topika entsprechenden Entwicklungsstadium seiner Ethik vermutungsweise herzustellen, so ist sie ihrem allgemeinsten Wesen nach die Tugend, die Gleichheit schafft, aber es ergab sich eine zweifache Gerechtigkeit, je nachdem das *ἴσον* in dem inneren Zustand der Seele selbst, d. h. in dem Verhältnis ihrer Teile untereinander, oder im Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen durch sie hergestellt wurde. Zwei Arten von Gerechtigkeit kennzeichnen ja auch die späteren Ethiken (d. h. die Große und die Nikomachische, denn in der Eudemischen ist die Behandlung der Gerechtigkeit ausgefallen): in der ‚Großen Ethik‘ ist die Gerechtigkeit, die der einzelne, ganz abgesehen vom Gemeinschaftsleben, als einzelner Mensch besitzen kann, ebenso wie er jede der andern ethischen Einzeltugenden an und für sich selbst (καὶ τὸς καὶ ἑαυτὸν) besitzt, eine auf der Befolgung aller Gesetze beruhende vollkommene Tugend, die Summe gewissermaßen aller ethischen Tugenden; das δικαίον πρὸς ἑτερον dagegen, zu dem mindesten zwei gehören, weil es auf dem *ἴσον* beruht (τὸ δὲ γὰρ ἴσον ἐν ἐλαχίστοις δυὸν ἐγγίνεται), ist der Gegenstand, auf dessen Realisierung sich die andere δικαιοσύνη als προαιρετικὴ ἔξις richtet (ἐπεὶ οὖν τὸ δικαίον ἐστὶν ἐν τοῦτοις — ἡ περὶ ταῦτα δικαιοσύνη ἂν εἴη τῇ ἔξει ὁρμήν ἔχουσα μετὰ προαιρέσεως περὶ ταῦτα καὶ ἐν τοῦτοις). Diese Lehren der ‚Großen Ethik‘ stimmen bezüglich der πρὸς ἑτερον δικαιοσύνη vorzüglich zu dem, was wir aus den Topikstellen als ältere Lehrform des Aristoteles erschlossen haben; nur die δικαιοσύνη, die man καὶ αὐτὸν besitzen kann, ist in der ‚Großen Ethik‘ völlig anders aufgefaßt. Sie hat mit den Seelenteilen und ihrem geordneten Zusammenwirken auf Grund des Prinzips der proportionalen Gleichheit nichts mehr zu tun, sondern wird als eine Art von Legalität, als Befolgung der Gesetze aufgefaßt. Ich meine, man erkennt deutlich, daß diese auch in der Nikomachischen Ethik, allerdings mit einer noch zu besprechenden wesentlichen Änderung, beibehaltene Lehre von der Gerechtigkeit als τελεῖα ἀρετὴ ein Surrogat ist, durch

das die auf dem Zusammenwirken der Seelenteile beruhende platonische Gerechtigkeit, diese innere Gerechtigkeit der Seele ersetzt wurde, als Aristoteles an der Lehre von den drei Seelenteilen irre geworden war. Die Doppelbedeutung des Wortes δικαιοσύνη als τελεία ἀρετή einerseits und als Prinzip der Verteilung von Gütern und Rechten andererseits war durch den griechischen Sprachgebrauch gegeben. Darum mußte Aristoteles die beiden Bedeutungen unterscheiden und jeden der beiden durch das Wort δικαιοσύνη bezeichneten Begriffe gesondert definieren. Ursprünglich hatte er die Synonymie erklärt, indem er beide Begriffe auf das ἴσον zurückführte. Es erschien verständlich, daß zwei Begriffe, die eine so wesenhafte Verwandtschaft miteinander hatten, durch dasselbe Wort bezeichnet wurden. Nachdem er die platonische Dreiteilung der Seele aufgegeben hatte, mußte er für die δικαιοσύνη als τελεία ἀρετή eine neue Erklärung geben. Dabei ging die wesenhafte Verwandtschaft der beiden Begriffe ganz verloren. Denn zwischen der Gesetzerfüllung und dem Gleichheitsprinzip ist kein innerer Zusammenhang erkennbar. Das Unterscheidungsmerkmal der beiden Begriffe ist in der ‚Großen Ethik‘, daß die eine δικαιοσύνη in dem einzelnen Menschen wohnen kann, während für die andre immer mindestens zwei erforderlich sind: in der Nikomachischen dagegen, daß die eine die ganze Tugend in ihrem Verhältnis zu andern Menschen ist, die andre eine Einzeltugend neben den andern. Diese Verschiedenheit der Auffassung führt zu einem offenbaren Widerspruch. Denn während nach der ‚Großen Ethik‘ jemand im Sinne der ersten Art (die = τελεία ἀρετή ist) καὶ ἑαυτὸν ὦν δικαίος sein kann, im Sinne der zweiten dagegen nicht καὶ ἑαυτὸν ὦν, sondern nur πρὸς ἕτερον, wird in der Nikomachischen Ethik gerade an der ersten Art mit der größten Entschiedenheit hervorgehoben, daß sie πρὸς ἕτερον ist: 1130 a 25 αὐτὴ μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶν τελεία, ἀλλ’ οὐχ ἀπλοῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. Darin besteht der Vorzug der δικαιοσύνης, daß, wer sie besitzt, καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι. ἀλλ’ οὐ μόνον καὶ αὐτόν· πολλοὶ γάρ ἐν μὲν τοῖς σκλαίσις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἕτερον ἀδυνατοῦσιν. Hiermit vergleiche man M. Mor. 1193 b 16 οὐ γὰρ ἐστὶν ἐν τοῖς πρὸς ἕτερον δικαίοις καὶ αὐτὸν εἶναι δίκαιον. Es ist mir unverständlich, wie jemals jemand hat glauben können, der Abschnitt

der Gr. Ethik sei aus dem der Nikomachischen exzerpiert. Welchen Grund könnte wohl der ‚spätere Peripatetiker‘, den man sich als Kompilator der Gr. Ethik erfindet, gehabt haben, den Gedanken des Meisters so auf den Kopf zu stellen? Dagegen ist die Nikomachische Fassung erklärlich als Versuch, die mißlungene ältere Fassung zu verbessern. Die Gesetze, sagt Aristoteles Nik. 1129 b 19 sq., befehlen die Betätigungen aller Tugenden und verbieten die Betätigungen aller Laster ἐρῶς μὲν ὁ καίμενος ἐρῶς, χεῖρον δ' ὁ ἀπεσχεδισμένος. Dieser Zusatz macht klar, daß durch die bloße Befolgung der Gesetze unmöglich eine τελεία ἀρετή zustande kommen kann. Wenn, wie es b 14 heißt, οἱ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ πάντων στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῇ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις, wenn sie also bisweilen nur befehlen, was den κύριοις frommt, so befehlen sie vieles Unsittliche. Dieser Zusatz, der den Hauptgedanken aufhebt, kann nicht zum ursprünglichen Entwurf dieses Abschnitts gehören, den wir in der Gr. Ethik lesen. Er kann erst bei der Wiederholung desselben in der Nikomachischen Ethik hinzugekommen sein. Aber Aristoteles sieht in ihm keine Aufhebung, sondern nur eine unerhebliche Einschränkung seines Gedankens und identifiziert die δίξεις, d. h. hier die vom Gesetzgeber aufgestellten Rechtsgrundsätze, mit den ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ ἐδδαμονίως καὶ τῶν μερῶν αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ. Hieraus ergibt sich aber, daß die Gesetze nur diejenigen Tugendbetätigungen gebieten, die förderlich, und nur diejenigen lasterhaften Betätigungen verbieten, die hinderlich für die Glückseligkeit der Bürgerschaft sind, also nur die πρὸς ἑαυτὸν. Diese Einsicht ist der Beweggrund für die Abänderung der älteren Darstellung. Daneben ist Aristoteles jetzt offenbar bestrebt, der Gerechtigkeit etwas Besonderes, ja sogar einen Vorrang vor der Gesamtheit aller ethischen Tugenden, die sie in sich vereinigt, zuzuschreiben, durch den sie mehr ist als eine bloße Summe derselben. Freilich ist die Beziehung πρὸς ἑαυτὸν theoretisch kaum geeignet, einen Vorrang der δικαιοσύνης über ihre Bestandteile zu begründen. Denn entweder liegt schon im Wesen jeder dieser Einzel-tugenden die Möglichkeit einer Betätigung gegenüber den Nebenmenschen — in diesem Fall muß solche Betätigung, auch ohne daß sie alle vereinigt sind, von jeder einzelnen geleistet werden — oder die Möglichkeit zu ihr liegt nicht im Wesen

der Einzeltugenden — dann begreift man nicht, wie sie durch deren Verbindung geschaffen werden soll. Ferner ist gar nicht klar, welche Rolle im Handeln dieses *δίκαιος* = *νόμος* die positiven Gesetze seiner Vaterstadt spielen. Ist der Wille, sie zu befolgen, der Beweggrund seines Handelns oder würde er, auch ohne die Gesetze zu kennen, auf Grund seiner tugendhaften *ἔξις* alle ihre Forderungen erfüllen? Im ersten Fall würde die *δικαιοσύνη* durchaus nicht mit der Gesamttugend identisch sein, sondern eine einzelne Tugend neben den andern, eine *προαιρετική ἔξις τοῦ πείθεσθαι τοῖς καίμένοις νόμοις*; im zweiten Fall müßte die Beziehung *πρὸς ἕτερον* schon in den einzelnen *ἔξεσι*, aus denen sie zusammengesetzt ist, enthalten sein. Aus dieser Betrachtung gewinne ich den Eindruck, daß dieser Abschnitt der Nikomachischen Ethik aus dem Bestreben des Philosophen entstanden ist, die ihn nicht mehr befriedigende Lehre seines älteren Vorlesungskurses zu verbessern, die ihrerseits durch versuchte Verbesserung einer noch älteren Lehrform entstanden war, die sich eng an Platos Lehre von der Gerechtigkeit anschloß, das *ἴσον* aber zum Prinzip nicht nur der äußeren Gerechtigkeit *ἐν συμβολαίοις*, sondern auch der inneren Gerechtigkeit machte, in der alle Tugenden enthalten sind. So würde sich wieder, auch von dieser Seite her, eine Bestätigung meiner These ergeben, daß die ‚Große Ethik‘ die früheste der drei Ethiken ist.

Die Stelle Top. *α* 106 b 31 *εἰ τὸ δίκαιός λέγεται τὸ τε κατὰ τὴν ἐκαστοῦ γνώμην κρίναι καὶ τὸ ὡς δεῖ, ὁμοίως καὶ τὸ δίκαιον* führt bereits die Untersuchung subjektiver und objektiver Gerechtigkeit einer Entscheidung ein, welcher die der bewußt von der unbewußt ungerechten Entscheidung entspricht. Diese Unterscheidung findet sich auch Gr. Ethik 1196 a 39 *καὶ οὗτος* (seil. *ὁ κρίνας κακῶς*) *ἔστι: μὲν ἡ ἀδικεῖ, ἔστι δὲ ἡ οὐκ ἀδικεῖ· ἡ μὲν γὰρ τὸ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ εὐσεὶ ὅ, δίκαιον μὴ ἔκρινεν, ταύτῃ μὲν ἀδικεῖ, ἡ δὲ τὸ αὐτῷ δοκῶν εἶναι δίκαιον, οὐκ ἀδικεῖ*. In der Parallelstelle Nik. 1236 b 32 *εἰτι εἰ μὲν ἀγνῶν ἔκρινεν, οὐκ ἀδικεῖ κατὰ τὸ νομικὸν δίκαιον οὐδ' ἄδικος ἡ κρίσις ἐστίν, ἔστιν δ' ὡς ἄδικος* (*ἕτερον γὰρ τὸ νομικὸν δίκαιον καὶ τὸ πρῶτον*)· *εἰ δὲ γινώσκων ἔκρινεν ἀδίκως, πλεονεκεῖ καὶ αὐτὸς ἡ χάριτος ἡ τιμωρίας* ist der Gedanke durch die Einführung des *νομικὸν δίκαιον* als Gegensatz von *τὸ πρῶτον* (= *τὸ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ εὐσεὶ ὅ*) *δίκαιον* weitergebildet. Es sieht nun so aus, als ob der Richter, der

aus Unkenntnis des wahren Rechtes nach bestem Wissen und Gewissen eine ungerechte Entscheidung gefällt hat, nur nach dem Gesetzesrecht von ἀδικία freizusprechen wäre, nicht auch εἶπεν ἥ im ethischen Sinne δίκαιος wäre. Dadurch ist der einfache und einleuchtende Gedanke entstellt, der in der Gr. Ethik in Übereinstimmung mit der Topikstelle noch ganz richtig wiedergegeben war.

Daß wirklich, wie wir angenommen haben, die δικαιοσύνη schon zur Zeit der Topik als εἴς, nicht als ἐπιστήμη oder δόναμις von Aristoteles bestimmt wurde, zeigen die Stellen Top. β 114 b 9 und δ 125 b 20, von denen jene gegen ihre Definition als ἐπιστήμη, diese gegen ihre Klassifikation als δόναμις Einspruch erhebt. Jene lautet: καὶ εἰ ἡ δικαιοσύνη ἐπιστήμη, καὶ ἡ ἀδικία ἀγνοία· καὶ εἰ τὸ δίκαιός ἐπιστημονικῶς καὶ ἐμπείρως, τὸ ἀδίκως ἀγνοοῦντως καὶ ἀπειρῶς· εἰ δὲ ταῦτα μή, οὐδ' ἐκείνα· καθάπερ ἐπὶ τοῦ νόου ῥηθέντος· μᾶλλον γὰρ ἂν φανείη τὸ ἀδίκως ἐμπείρως ἢ ἀπειρῶς. Die sokratische Ansicht, daß die Tugenden ἐπιστήμαι sind, wird in der Gr. Ethik 1182 a 15—23 und 1183 b 8—18 (vgl. 1190 b 28) kurz, ausführlich in der Eudemischen Ethik am Anfang des Buches θ widerlegt, in einem leider durch Textverderbnis schwer entstellten und schwer verständlich gewordenen Abschnitt, auf den ich später noch zurückkommen werde. Wenn es auch schwer sein mag, den Gedankengang in allen Einzelheiten herzustellen, so ist doch klar, daß der Wissenscharakter der Tugend durch die Erwägung widerlegt wird, daß mit dem Wissen des Richtigen auf jedem Gebiet das Wissen des Falschen verbunden ist, also jede ἐπιστήμη auch zu unrichtigem Tun verwendet werden kann, wie wenn ein Schreibkundiger seine Schreibkunst dazu benützt, unrichtig zu schreiben: εἰ δὲ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστήμαι, εἴη ἂν τῇ δικαιοσύνῃ ὡς ἀδικία γρηθήσεται· ἀδικήσει ἄρα ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἄδικοα πράττων. ὥσπερ καὶ τὰ ἀγνοητικά ἀπὸ ἐπιστήμης· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, φανερόν ἐστι οὐκ ἂν εἶεν ἐπιστήμαι αἱ ἀρεταί. — Daß die δικαιοσύνη nicht als δόναμις, sondern als εἴς gilt, wird ganz klar aus der zweiten Stelle 125 b 20 διαμαρτάνουσιν δὲ καὶ οἱ τὴν εἴς· εἰς τὴν ἀκολουθεῖσαν δόναμιν τάττοντες, οἷον τὴν πραότητα ἐγκράτειαν ἐργῆς καὶ τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην εὐβίωσιν καὶ κερδῶν· ἀνδρείος μὲν γὰρ καὶ πρῶτος ὁ ἀπαθής λέγεται, ἐγκρατής δ' ὁ πάσων καὶ μὴ ἀγόμενος· ἴσως μὲν οὖν ἀκολουθεῖ δόναμις ἐκατέρω τοιαύτη. ὥστ' εἰ πάθοι μὴ ἀγέσθαι, ἀλλὰ κρατεῖν· οὐ μὴν τοῦτό γ' ἐστὶ τὸ μὲν ἀνδρείω, τὸ δὲ πρῶο εἶναι.

ἀλλὰ τὸ ὅλως μὴ πάσχειν ὑπὸ τῶν τοιούτων μηδέν. In der Gr. Ethik 1203 b 13 findet sich ein Beweis, daß der σώφρων immer auch ἐγκρατής ist, nicht aber auch umgekehrt. Diesem Beweis liegt dieselbe Anschauung wie der Topikstelle zugrunde, daß die ἐγκράτεια gegenüber der ihr ähnlichen Tugend eine ἀκολουθοῦσα δύναμις sei (also die ἐγκράτεια ἐπιθυμίας gegenüber der σωφροσύνη, die ἐγκράτεια ἐργῆς gegenüber der πραότης, die ἐγκράτεια φέρων gegenüber der ἀνδρεία, die ἐγκράτεια καρδῶν gegenüber der δικαιοσύνη). Daß ἀκολουθεῖται τῷ σώφρονι ὁ ἐγκρατής wird bewiesen, indem zu den ἐγκρατεῖς auch gerechnet wird ὁ τοιοῦτος ὢν οἷος καὶ μὴ ἐνουσῶν ἐπιθυμιῶν τοιοῦτος εἶναι οἷος εἰ ἐγγένοιτο κατέχειν. Das ist derselbe Gedanke, der in der Topikstelle in den Worten ἵως μὲν οὖν — κρατεῖν ausgedrückt ist. In der Parallelstelle Nik. 1151 b 33—1152 a 6 wird nicht mehr behauptet, daß die ἐγκράτεια notwendig mit der σωφροσύνη verbunden ist, sondern nur eine Ähnlichkeit des ἐγκρατής mit dem σώφρονι konstatiert: ἐπεὶ δὲ καθ' ὁμοιότητα πολλὰ λέγεται, καὶ ἡ ἐγκράτεια ἡ τοῦ σώφρονος καθ' ὁμοιότητα ἠκολούθηκεν; und dann folgt die Darlegung der Ähnlichkeiten, aber auch der Unterschiede des σώφρονος und des ἐγκρατής. Der Begriff der ἀκολουθοῦσα δύναμις ist fallen gelassen. Die Gr. Ethik kann hier weder aus der Nikomachischen Ethik geschöpft haben, noch aus der Eudemischen, in der der Abschnitt über ἐγκράτεια und ἀκρασία fehlt. Aber dies nur beiläufig. Ich habe die Topikstelle 125 b 20 hier nur herangezogen, weil sie auch über die Auffassung der Gerechtigkeit in der früharistotelischen Ethik etwas lehrt. Wenn die ἐγκράτεια καρδῶν sich zur Gerechtigkeit als ἀκολουθοῦσα δύναμις ebenso verhält wie die ἐγκράτεια φέρων zur Tapferkeit und die ἐγκράτεια ἐργῆς zur Sanftmut, so ist offenbar der δίκαιος ein Mann, der frei ist von Gewinnsucht. Ich habe schon in meiner Abhandlung „über die drei Ethiken“ darauf hingewiesen, daß die Gerechtigkeit in dem ursprünglichen Entwurf der aristotelischen Ethik in demselben Sinne wie die übrigen ethischen Tugenden als μετέτης eines bestimmten einzelnen πάθος, nämlich der Gewinnsucht, muß gegolten haben, und daß deswegen die Gr. Ethik, die dieser Auffassung Rechnung trägt, ursprünglicher sei als die Nikomachische, in der Aristoteles eingestehen muß 1133 b 32 ἡ δὲ δικαιοσύνη μετέτης τις ἐστίν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἐστίν. In der Gr. Ethik 1193 b 30 wird der δίκαιος definiert:

ὁ τὸ ἴσον βουλούμενος ἔχειν und diese Definition dürfen wir auf Grund der Topikstelle, von der wir ausgingen, auch jener ältesten aristotelischen Ethik zuschreiben, die in den Topika ihre Spuren hinterlassen hat. Wir waren ja schon von einer andern Stelle ausgehend dazu gekommen, die ἔστις προαιρετικὴ τοῦ ἴσου als Wesensbestimmung der Gerechtigkeit für diese frühe Ethik zu erschließen. Was dazu als Ergebnis unserer letzten Betrachtung hinzukommt, ist die Einsicht, daß die προαίρεσις in erster Linie auf den eigenen Gütererwerb des Gerechten sich bezog. In der Nikomachischen Ethik ist diejenige Seite der δικαιοσύνη, die sich auf das allen ethischen Tugenden gemeinsame Prinzip der richtigen Mitte auf dem Gebiet eines πάθος zurückführen ließ, die δικαιοσύνη als Regelung des eigenen Gewinntriebes, so in der Definition verquickt mit jener andern Seite der Gerechtigkeit, die es mit der Wahrung des δικαίου in den gegenseitigen Beziehungen anderer Menschen zu tun hat, daß jene erste Seite nicht mehr als die nach dem Zusammenhang der ganzen ethischen Theorie hauptsächlich selbständig in Erscheinung tritt. Denn 1134 a 1 sagt Aristoteles: καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστίν, καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται προαιρετικῶς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου καὶ διανοητικῶς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἐτέρῳ πρὸς ἑαυτὸν, οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἰρετοῦ πλεον αὐτῷ, ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνὰ πάλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ἐρμῶς δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. Diese Verquickung hat es unmöglich gemacht, die δικαιοσύνη als μεσότης eines πάθος mit den übrigen ethischen Tugenden auf eine Linie zu stellen. Ihretwegen hat Aristoteles zugestehen müssen, sie sei μεσότης οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς. Deswegen hat er auch 1106 b 10 ὑπερβολή, ἑλλειψίς und μέσον, die sich in der Gr. Ethik nur auf die πάθη beziehen, auf die πράξεις ausgedehnt: ἐρμῶς δὲ καὶ περὶ τῶν πράξεων ἐστὶν ὑπερβολή καὶ ἑλλειψίς καὶ τὸ μέσον. Noch die Eudemische Ethik weiß von dieser Ausdehnung nichts, sondern bezieht die μεσότητες auf die mit allen πάθη verbundenen ἡδοναὶ und λύπαι. In der Gr. Ethik wird das πρὸς ἑαυτὸν δικαίον in dem ersten Abschnitt 1193 b 19—32 sicher nur auf die Regelung des Gewinntriebes des Gerechten selbst bezogen, durch die er zwischen ἀδικεῖν und ἀδικεῖσθαι selbst die Mitte hält. Sonst könnte nicht die δικαιοσύνη selbst eine μεσότης ὑπεροχῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου genannt werden und könnte auch

nicht der *δίκαιος* als *ὁ τὸ ἕκαστον βουλούμενος ἔχειν* definiert werden. Der folgende lange Abschnitt 1193 b 37—1194 a 25 über das *δίκαιον* als proportionale Gleichheit scheint zwar, ins politische Gebiet übergreifend, von der Wahrung der Gerechtigkeit im Verhältnis anderer zu andern, wie sie der Richter und der Staatsmann braucht, zu handeln und 1194 a 26 am Schluß des Abschnittes auch diese zweite Art der äußeren Gerechtigkeit in den Gerechtigkeitsbegriff mit hineinzuziehen: *ἐπεὶ οὖν τὸ δίκαιόν ἐστιν ἐν τούτοις* (das bezieht sich auf 93 b 37—94 a 25) *καὶ τοῖς εἰρημένοις ἔμπροσθεν, ἢ περὶ ταῦτα δικαιοσύνη ἂν εἴη τῇ ἑξείῃ ἐργὴν ἔχουσα μετὰ προαιρέσεως περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις*. Aber kein Wort in diesem Abschnitt lehrt, daß der Verfasser an einen Mann denkt, der ohne eigenes Erwerbsinteresse *ἄλλοις πρὸς ἄλλους* eine Verteilung von Rechten und Gütern vornimmt. Es kann gemeint sein, daß das Prinzip der proportionalen Gleichheit auch bei Rechtsgeschäften zwischen nur zwei Personen gültig ist und der gerecht ist, der nicht durch *πλεονεξία* gegen dieses Prinzip verstößt. Die von der Gr. Ethik befolgte Auffassung ist schon an und für sich als die ursprüngliche kenntlich, weil sie sich zwanglos in die aristotelische Theorie von den ethischen Tugenden als *μεσότητες* einfügt. Sie wird aber außerdem dadurch als die ursprüngliche bestätigt, daß sie auch der Topikstelle, von der wir ausgingen, zugrunde liegt. Gern würde man wissen, ob die Tugenden in jener früharistotelischen Ethik schon nicht nur als *ἑξείς* überhaupt, sondern auch als *μέσται ἑξείς* zwischen *ὑπερβολῇ* und *ἐλλείψει* bestimmt wurden. Aus dem Satze Top. 3 113 a 5 *οὐ δοκεῖ δὲ ψευκτὸν ψευκτῷ ἐναντίον εἶναι, ἐὰν μὴ τὸ μὲν καθ' ὑπερβολήν, τὸ δὲ καθ' ἔνδειαν λεγόμενον ᾧ· ἢ τὰ γὰρ ὑπερβολῇ τῶν ψευκτῶν δοκεῖ εἶναι, ἐμσίως δὲ καὶ ἡ ἔνδεια* kann man dies meines Erachtens nicht schließen. Denn daß *ὑπερβολῇ* und *ἐνδεια*, obgleich einander entgegengesetzt, doch beide zu meiden sind, konnte, weil dieser Satz die mannigfaltigste Anwendung auf verschiedenen Lebensgebieten zuläßt, schon längst in den allgemeinen Erwägungen der Güterlehre, die zu den frühesten Bestandteilen der aristotelischen Philosophie gehören, als einzige Ausnahme von dem Satze *ψευκτὸν ψευκτῷ οὐκ ἐναντίον* festgestellt worden sein, bevor es von Aristoteles zum Fundamentalprinzip seiner Tugendlehre erhoben wurde. Auch 2 123 b 27 *ἐνστασις ὅτι ἢ μὲν ἔνδεια καὶ ὑπερβολῇ ἐν τῷ αὐτῷ γένοι· ἐν τῷ κακῷ γὰρ ἄμω·*

τὸ δὲ μέτριον ἀνὰ μέσον ἐν τοῦτων οὖν ἐν τῷ κακῷ, ἀλλ' ἐν τῷ ἀγαθῷ kehrt derselbe Gedanke wieder. Der Ausdruck ἐνδείκται für den Gegensatz von ὑπερβολή ist in der Gr. Ethik der vorherrschende, in der Eud. Ethik und in der Nikomachisehen überwiegt ἑλλειψις. Top. 125 b 25 heißt es: ἀνδρείος μὲν γὰρ καὶ πρᾶτος ὁ ἀπαθής λέγεται — οὐ μὴν τοῦτό γ' ἐστὶ τὸ μὲν ἀνδρείον, τὸ δὲ πρᾶτον εἶναι, ἀλλὰ τὸ ἑλλειψις μὴ πάσχειν ὑπὸ τῶν τοιούτων μηδέν. Das sieht so aus, als ob Aristoteles damals noch nicht die Metriopathie, sondern die Apathie als Ideal aufgestellt hätte. Aber das ist sehr unwahrscheinlich. Denn wenn das θυμοειδές ein selbständiger Seelenteil ist, so muß auch der Zorn in gewissen Fällen naturgemäß sein.

Top. ζ 149 b 31 sq. tadelt Aristoteles die Definition der δικαιοσύνης als (ἐξίς) νόμων σωστική, weil sie ein δι' αὐτὸ ἀρετόν als ein δι' ἄλλο ἀρετόν definiere: τὸ γὰρ ποιητικὸν ἢ σωστικὸν τῶν δι' ἄλλο ἀρετῶν. Es hindere zwar nichts, daß ein δι' αὐτὸ ἀρετόν zugleich auch δι' ἄλλο ἀρετόν sei. Dennoch sei jene Definition anstößig: ἐκαστου γὰρ τὸ βέλτιστον ἐν τῇ οὐσίᾳ μάλιστα, βέλτιστον δὲ τὸ δι' αὐτὸ ἀρετόν τοῦ δι' ἑαυτον, ὥστε τοῦτο ἔδει καὶ τὸν ἐρισμὸν μάλλον σηματοῖν. An diese Vorschrift hat sich Aristoteles selbst schon in der Gr. Ethik nicht mehr gehalten, als er die erste Art der δικαιοσύνης dem ἐμμένον τοῖς κατὰ νόμον δικαίαις zuschrieb, freilich mit dem Zusatz: ἀλλὰ μὴν οὐ τοῦτο τὸ δικαίον οὐδὲ τὴν περὶ ταῦτα δικαιοσύνην ζητοῦμεν. Denn ἐμμένειν τοῖς νόμοις ist dasselbe wie σῶζειν τοὺς νόμους.

Top. γ 117 a 35 werden δικαιοσύνη und σωφροσύνη für wertvoller (ἀρετωτέραι) als die ἀνδρεία erklärt, weil sie ἐν παντί καίρι ἢ ἐν τοῖς πλείστοις, bezw. immer nützlich sind, die Tapferkeit dagegen nur manehmal, was an Platos erstes Buch der Gesetze erinnert. Ein weiterer Grund für die Bevorzugung der Gerechtigkeit vor der Tapferkeit wird ebendasselbst 37 hinzugefügt: δικαίων μὲν γὰρ πάντων ὄντων, οὐδὲν χρήσιμος ἢ ἀνδρεία, ἀνδρείων δὲ πάντων ὄντων χρήσιμος ἢ δικαιοσύνη. Ganz ähnlich werden Nik. 1155 a 25 (in der Einleitung der Freundschaftsabhandlung) δικαιοσύνη und φιλία miteinander verglichen: καὶ φιλῶν μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δικαίον δ' ὅντις προσδέονται φιλίας. Ein dritter Grund für den höheren Wert der Gerechtigkeit gegenüber der Tapferkeit folgt 118 a 16 καὶ ὅ μὴ ἐστὶ παρ' ἄλλου πορίσασθαι ἢ ὅ ἐστι καὶ παρ' ἄλλου, οἷον πίπτονθαι ἢ δικαιοσύνη πρὶς ἀνδρείαν.

An die δικαιοσύνη müssen wir anschließen, was über die Auffassung der εφρόνησις in der früharistotelischen Ethik aus den Beispielen in den Topika sich ergibt. Sie ist, wie oben bereits erwähnt wurde, die spezifische Tugend des λογιστικόν, wie die σωφροσύνη die des ἐπιθυμητικόν. Schon hieraus geht hervor, daß eine Zweiteilung des λογιστικόν in einen theoretischen Teil (ἐπιστημονικόν) und einen praktischen Teil (βουλευτικόν), wie in den drei Ethiken, damals von Aristoteles noch nicht eingeführt war. Sonst hätte ja jeder dieser beiden Teile seine spezifische Tugend besitzen müssen, wie in den drei Ethiken, nämlich das ἐπιστημονικόν die σοφία, das βουλευτικόν die εφρόνησις. Daß letztere als spezifische Tugend des ganzen λογιστικόν aufgefaßt wird, zeigt bezüglich des λογιστικόν, daß es selbst noch einheitlich war, bezüglich der εφρόνησις, daß sie theoretisch und praktisch zugleich war. Die Ethik der Topika liegt also der scharfen Scheidung des Praktischen vom Theoretischen voraus, die in der Gr. Ethik schon vorhanden ist und im Anfang der Gr. Ethik darin zum Ausdruck kommt, daß die Vermischung der Ethik mit der platonischen πραγματοεισ ὑπὲρ τὰγαθόν (1182 a 27) verworfen und das Gute, von dem die Ethik zu handeln hat, als πρακτόν oder πολιτικόν ἀγαθόν von andern Arten des Guten reinlich abgesondert wird. Wenn er bereits den praktischen vom theoretischen Teil des λογιστικόν unterschieden hätte, so hätte er Top. ζ 145 a 28 die Wesensbestimmung der εφρόνησις als ἀρετὴ ἀνθρώπου oder als ἀρετὴ ψυχῆς nicht tadeln können εἰ μὴ τοῦ πρώτου ἀπέδωκεν und nicht fordern können, daß sie als ἀρετὴ τοῦ λογιστικοῦ definiert werde: πρώτου γὰρ τοῦ λογιστικοῦ ἀρετὴ ἡ εφρόνησις· κατὰ γὰρ τοῦτο καὶ ψυχὴ καὶ ἄνθρωπος εφρονεῖν λέγεται. Denn dann hätte die εφρόνησις ἀρετὴ τοῦ βουλευτικοῦ heißen müssen, weil das βουλευτικόν beim Emporsteigen auf der Leiter der διαίρεσις die erste Sprosse gewesen wäre, auf der sich die εφρόνησις eingestellt hätte. So wie es nach Top. ε 138 b 12 ὁμοίως ἐστὶν ἴδιον ψυχῆς τὸ μέρος αὐτῆς ἐπιθυμητικόν καὶ λογιστικόν εἶναι πρώτου, so ist auch nach 138 b 1 ὁμοίως ἴδιον λογιστικοῦ τὸ πρῶτον εφρόνισμον καὶ ἐπιθυμητικοῦ τὸ πρῶτον σωφρον. Daß die εφρόνησις der Topika das praktische Denken umfaßt, zeigen Stellen wie Top. γ 117 a 28 κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ἡ εφρόνησις ἐν τῷ γήρεα χρείστωτερον οὐδεὶς γὰρ τοὺς νέους αἰρεῖται ἡγεμόνας διὰ τὸ μὴ ἀξιούν εφρόνιμους εἶναι, wo εφρόνησις die für einen politischen oder militärischen Führer erforderliche praktische

Einsicht bedeutet, und γ 118 a 18 οἷον θύναμις ἄνευ φρονήσεως οὐχ αἰρετόν, φρόνησις δ' ἄνευ θυνάμεως αἰρετόν, wo die den richtigen Gebrauch der Macht ermöglichende φρόνησις auch nur praktische sittliche Einsicht sein kann. Daß aber die φρόνησις der Topika zugleich auch theoretischen Charakter hat und ihrem Wesen nach ἐπιστήμη ist, das läßt sich aus folgenden Topikstellen wahrscheinlich machen. Zunächst erscheint die ἐπιστήμη, wie natürlich, als Leistung des λογιστικόν. Nur im λογιστικόν kann ἐπιστήμη entstehen und Dasein haben: Top. ε 128 b 37 καθάπερ ἀρετῆς πρὸς ἐπιστήμην (scil. ἴδιον), ὅτι τὸ μὲν ἐν πλείοσι, τὸ δ' ἐν λογιστικῷ μόνον καὶ τοῖς ἔχουσι λογιστικὸν πέφυκε γίγνεσθαι. Freilich wird an einer andern Stelle ε 129 a 10 als ein ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐν τοῖς πλείστοις ἴδιον des λογιστικόν im Verhältniß zu den beiden andern Seelenteilen angeführt, daß es ihnen gebietet und daß die andern beiden ihm dienen: τὸ μὲν προστάττειν, τὼ δ' ὑπηρετεῖν. Dieses ἴδιον gilt aber nicht immer, sondern nur in den meisten Fällen. Denn wenn die Seele schlecht ist, so kommt es auch vor, daß das ἐπιθυμητικόν und das θυμηκόν ihrerseits dem λογιστικόν gebieten. Wir werden später bestätigt finden, was schon dieses ἐπιτάττειν nahelegt, daß das λογιστικόν als wollend gedacht wird, da ja ein Befehlen immer ein Wollen des Befohlenen voraussetzt. Das eigentliche Wesen des λογιστικόν liegt aber im Denken und Erkennen. Wenn es nun ε 136 b 10 heißt, es sei der φρόνησις eigentümlich (ἴδιον), ihrem eigenen Wesen nach (καθ' αὐτό) Tugend des λογιστικόν zu sein, so muß sie irgendwie auf die Höchstleistung des denkenden Erkennen, d. h. auf das Wissen Bezug gehabt haben. Wir dürfen als Tugend des λογιστικόν nicht eine ἐξῆς genannt zu finden erwarten, vermöge deren es die Tätigkeit des Denkens und Erkennens möglichst vollkommen ausführt. Denn diese könnte sich nur beziehen auf das Denken, welches entsteht und vergeht. Höher ist die ἐπιστήμη, die unveränderlich ist: darum konnte nur sie als die ἀρετὴ des λογιστικόν, als das ἀριστὸν αὐτῷ διατεθέν angesehen werden. So wird es begreiflich, daß in den Topika die φρόνησις als ἐπιστήμη aufgefaßt wird. Top. γ 119 b 32 οἷον εἰ καίτις ἐπιστήμη τις ἀγαθόν, δευχθεῖη δ' ἐπὶ φρόνησις οὐκ ἀγαθόν, οὐδ' ἄλλη οὐδεμία ἐστι, ἐπεὶ οὐδ' ἡ μάλιστα δεκαῖται. Das heißt, wenn sich zeigen ließe, daß die φρόνησις nicht ein Gut ist, die am meisten unter allen ἐπιστήμαι für ein Gut gehalten wird, dann wäre damit bewiesen, daß auch von den

andern ἐπιστήμη keine ein Gut ist. Hier wird als feststehend vorausgesetzt, daß die φρόνησις die höchste Wissenschaft ist, die über alle andern Wissenschaften gebietet, Platos Wissenschaft vom Guten, die alle übrigen durch ihr Hinzutreten erst gut macht. kurz die höchste Philosophie. Top. γ 120 a 28 wird gezeigt, daß man den Satz ὅτι ἡ φρόνησις μόνη τῶν ἀρετῶν ἐπιστήμη auf vierfache Weise widerlegen kann. Man kann 1. zeigen, daß πᾶσα ἀρετὴ ἐπιστήμη (was Aristoteles, wie wir wissen, auch damals nicht lehrte) oder 2. ὅτι οὐδεμία ἀρετὴ ἐπιστήμη (was Aristoteles auch später nicht behauptet, da er ja die aus νοῦς und ἐπιστήμη zusammengesetzte σοφία als ἀρετὴ erweist Gr. Ethik 1197 a 23—30, b 3—10; in der alten Ethik umfaßt die ἐπιστήμη auch νοῦς und σοφία) oder 3. daß außer der φρόνησις auch eine andere Tugend, z B. die Gerechtigkeit, eine ἐπιστήμη sei (auch dies hat Aristoteles, wie sich uns schon früher ergeben hat, nicht gelehrt) oder 4. daß die φρόνησις selbst keine ἐπιστήμη sei. Es gibt auf Grund dieser Stelle nur zwei Möglichkeiten: entweder Aristoteles hat die vierte der aufgezählten Widerlegungsarten für zutreffend gehalten und selbst die φρόνησις nicht als ἐπιστήμη angesehen oder er hat den Satz ὅτι ἡ φρόνησις μόνη τῶν ἀρετῶν ἐπιστήμη als unwiderleglich angesehen. Man wird sich für die zweite dieser Möglichkeiten entscheiden müssen, wenn man Top. ε 137 a 12 beachtet: οἷον ἐπεὶ ὡσαύτως ἔχει φρόνησις πρὸς τὸ καλὸν καὶ τὸ χισχρόν τῷ ἐπιστήμῃ ἐκατέρου αὐτῶν εἶναι. οὐκ ἔστι δ' ἴδιον φρονήσεως τὸ ἐπιστήμην εἶναι καλῶς, οὐκ ἂν εἴη ἴδιον φρονήσεως τὸ ἐπιστήμην εἶναι χισχρόν. Hier gewinnt man den Eindruck, daß es für Aristoteles feststeht, daß die φρόνησις ein Wissen unter anderm auch vom καλόν und χισχρόν ist, daß aber ἐπιστήμη καλῶς καὶ χισχρόν ihm weder als ausreichende Wesensbestimmung der φρόνησις noch als ein ἴδιον derselben gilt; ersteres nicht, weil καλόν und χισχρόν nur einer der Gegenstände ist, auf die sich das höchste Wissen bezieht, das andere nicht, weil man Wissen vom καλόν und χισχρόν auch haben kann, ohne die ganze φρόνησις zu besitzen. Aristoteles würde dieses Beispiel kaum gebraucht haben, wenn nach seiner damaligen Lehre die φρόνησις nicht wirklich auch ἐπιστήμη καλῶς καὶ χισχρόν gewesen wäre. Besonders wichtig für unser Problem ist auch Top. ε cp. 2 p. 121 b 24 bis 122 a 2. Hier wird gezeigt, daß man die Zugehörigkeit eines Speziesbegriffs zu einem bestimmten γένος dadurch widerlegen

kann, daß man ein anderes γένος desselben nachweist, das das von dem Gegner genannte weder umfaßt noch von ihm umfaßt wird. Wenn z. B. jemand die δικαιοσύνη dem Gattungsbegriff ἐπιστήμη zuweist, so kann man ihm einwenden, daß die δικαιοσύνη unbestreitbar auch in die Gattung ἀρετή gehört und daß keine der beiden Gattungen ἀρετή und ἐπιστήμη die andere umfasse. Damit sei erwiesen, daß die δικαιοσύνη keine ἐπιστήμη sei. Dieses Ergebnis entspricht, wie wir wissen, der eigenen Ansicht des Aristoteles. Er fügt aber trotzdem hinzu, daß in manchen Fällen der Satz: ἔστιν ἓν εἶδος ὑπὸ δύο γένῃ ᾧ, τὸ ἓτερον ὑπὸ τοῦ ἑτέρου περιέχεται auf Bedenken stoße: δοκεῖ γὰρ ἐνίοις ἢ φρόνησις ἀρετὴ τε καὶ ἐπιστήμη εἶναι καὶ οὐδέτερον τῶν γενῶν ὑπὸ οὐδέτερου περιέχεται· οὐ μὴν ὑπὸ πάντων γε συγχωρεῖται τὴν φρόνησιν ἐπιστήμην εἶναι· εἰ δ' οὖν τις συγχωροίη τὸ λεγόμενον ἀληθὲς εἶναι, ἀλλὰ τὸ γε ὑπὲρ ἁλλήληα ᾧ ὑπὸ ταῦτ' ἄμφω γίνεσθαι τὰ τοῦ αὐτοῦ γένῃ τῶν ἀναγκαίων δόξαιεν ἂν εἶναι· καθάπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἐπιστήμης συμβαίνει· ἄμφω γὰρ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος ἐστίν· ἐκάτερον γὰρ αὐτῶν ἕξις καὶ διὰθεσις ἐστίν· σκοπεῖον οὖν εἰ μηδέτερον ὑπάρχει τῷ ἀποδοθέντι γένει· εἰ γὰρ μήτ' ὑπὲρ ἁλλήληα ἐστὶ τὰ γένῃ μὴθ' ὑπὸ ταῦτ' ἄμφω, οὐκ ἂν εἴη τὸ ἀποδοθὲν γένος. Ist es nicht höchst merkwürdig, welche Parteilichkeit hier unser Philosoph für den Satz zeigt, daß die φρόνησις sowohl ἐπιστήμη als ἀρετή sei? So groß ist diese Parteilichkeit, daß er einen anerkannten Satz der Logik in höchst fragwürdiger Weise modifiziert, nur um aufrechterhalten zu können, daß die φρόνησις sowohl ἀρετή als ἐπιστήμη ist. Ein Speziesbegriff, sagt die Logik, kann nur unter zwei Gattungsbegriffe gehören, wenn der eine von ihnen den andern umfaßt. Diesen Satz benützt unser Philosoph unbedenklich, um die Definition der δικαιοσύνης als ἐπιστήμης zu widerlegen, weil er diese Definition im Gegensatz zu Sokrates und mehreren Sokratikern selbst nicht billigt. Aber sobald es sich um den Satz handelt, die φρόνησις sei sowohl ἀρετή als ἐπιστήμη, zieht er dieses logische Prinzip in Zweifel und modifiziert es zu folgendem Satze: ein Speziesbegriff kann nur dann zwei Gattungen angehören, wenn diese entweder im Über- und Unterordnungsverhältnis zueinander stehen oder ihrerseits wieder Spezies derselben Gattung sind. Auf Grund unserer bisherigen Betrachtung sind wir genötigt anzunehmen, daß Aristoteles selbst die φρόνησις sowohl als spezifische Tugend des λογιστικόν wie als ἐπιστήμη

auffaßte; in der oben ausgeschriebenen Stelle dagegen führt er es als die Meinung einiger (ἑνὸς) ein, die nicht von allen akzeptiert wird. Daraus scheint mir hervorzugehen, daß es sich um eine Meinung handelt, die ursprünglich von Plato und einigen seiner Schüler vertreten, auch von Aristoteles trotz aufsteigender Bedenken vorläufig noch festgehalten wird. Diese Annahme scheint mir alles zu erklären, sowohl die andern Stellen in den Topika, die die *φρόνησις* bald als *ἀρετή*, bald als *ἐπιστήμη* einführen, wie die Worte, die dies als nicht allgemein anerkannte Ansicht einiger bezeichnen, wie die unverkennbare Parteinahme für diese Ansicht, die in der Abänderung des logischen Grundsatzes um ihretwillen kenntlich wird. Aristoteles fühlt sich in den Topika noch als Platoniker. Wir finden zwar in den ethischen Beispielen der Topika schon viel von den spezifisch aristotelischen, von Plato abweichenden ethischen Dogmen, die wir aus den Ethiken kennen; daneben aber noch viel Platonisches, das zu der uns geläufigen späteren aristotelischen Lehrform nicht stimmt. Man kann nicht sagen, daß die Entwicklung der eigenen Philosophie des Aristoteles noch gar nicht begonnen hat und er noch ganz von Plato ablängig ist, aber die Lehre von den drei Seelenteilen hält er noch fest und legt sie seiner Tugendlehre und seiner Lehre von den einzelnen seelischen Vorgängen zugrunde: und auch von Platos Auffassung der *φρόνησις* hat er sich noch nicht losgemacht. Wie stark sich von dieser die spätaristotelische Auffassung der *φρόνησις* unterscheidet, hat W. Jaeger an mehreren Stellen seines Aristotelesbuches (siehe S. 436 s. *φρόνησις*) dargelegt und die große Bedeutung der veränderten Auffassung des Phronesisbegriffs für die philosophische Entwicklung des Aristoteles betont. Aber er hat meines Erachtens geirrt, wenn er (S. 249 ff.) in der Eudemischen Ethik noch den alten platonischen Phronesisbegriff als Fundamentbegriff nachweisen zu können glaubte. In den Topika ist er nachweisbar (denn die *φρόνησις*, die *ἀρετή* und *ἐπιστήμη* zugleich ist, kann nur die alte, platonische sein), in der Eudemischen Ethik nicht mehr; da ist vielmehr derselbe Phronesisbegriff, wie in den beiden andern Ethiken, schon vorhanden. Die große Bedeutung dieser Frage für die Erkenntnis von Aristoteles' philosophischer Entwicklung nötigt mich, hier ausführlich auf sie einzugehen. Ihre Klärung ist leider dadurch

sehr erschwert, daß der von den dianoëtischen Tugenden handelnde Teil der Eudemischen Ethik, in dem die *εὐρόνησις* ausführlich behandelt war, nicht erhalten ist. Wir sind daher, abgesehen von gelegentlichen Erwähnungen derselben, hauptsächlich auf die schwerverderbte Partie am Anfang des 6 1246 a 26—b 36 angewiesen, wenn wir über die eudemische Auffassung der *εὐρόνησις* ins klare kommen wollen. Es geht nicht an, aus diesem Abschnitt einen einzelnen Satz als Beweisstück für irgendeine Auffassung der *εὐρόνησις* herauszuheben, bevor wir seinen ganzen Gedankenzusammenhang klargelegt haben. Ich setze zunächst den ganzen Abschnitt, mit den zur Herstellung des Sinnes und Zusammenhanges nötigen Textänderungen, her:

ἀπορήσεις δ' ἂν τις, εἰ ἔστιν ἐκάστῳ χρῆσασθαι καὶ ἐφ' ᾧ πέφυκε καὶ ἄλλως, καὶ τοῦτο ἦ (καθ') αὐτὸ ἧ¹ κατὰ συμβεβηχός (οἷον ἦ ἐφθαλμοῖς² ἰδεῖν ἦ καὶ ἄλλως παριδεῖν· αὖται μὲν δὲ ἄμωσ (καθ')³ ὅτι μὲν ἐφθαλμὸς (χρήσεις· καθ')³ ὅτι ἦν δ' ἐφθαλμῷ (εἶναι, τὸ ἰδεῖν),³ ἄλλῃ δὲ κατὰ συμβεβηχός, οἷον εἰ ἦν ἀποδέσθαι ἦ φαγεῖν), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπιστήμῃ (καὶ γὰρ ἀληθῶς καὶ ἄμαρτυ(ητικῶς),⁴ οἷον ἔταν ἐκὼν μὴ ἐρῶς γράψῃ) ὡς ἄγνοια δὲ [νῦν] χρῆσθαι· ὥσπερ μεταστρέψας(αι)⁵ τὴν χειρὰ καὶ τῷ ποδὶ ποτε ὡς χειρὶ καὶ ταύτῃ ὡς ποδὶ χρῶνται (αἱ)⁶ ἐρχηστρίδες· εἰ δὲ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστήμαι, εἴη ἂν⁷ καὶ τῇ δικαιοσύνῃ ὡς ἀδικία χρῆσθαι· ἀδικήσει ἄρα ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἀδικα πράττων, ὥσπερ καὶ τὰ ἀγνοητικὰ ἀπὸ ἐπιστήμης· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, φανερόν ἐστι οὐκ ἂν εἶεν ἐπιστήμαι αἱ ἀρεταί· οὐδ' (ἐ μὴν)⁸ εἰ μὴ ἔστιν ἀγνοεῖν ἀπὸ ἐπιστήμης, ἀλλ' ἀμαρτάνειν μόνον καὶ τὰ αὐτὰ (ἃ)⁹ καὶ ἀπὸ ἀγνοίας ποιεῖν, οὗτι ἀπὸ δικαιοσύνης γε ὡς ἀπὸ ἀδικίας πράττει· ἀλλ' εἴπερ¹⁰ ἡ εὐρόνησις ἐπιστήμη, καὶ ἀληθές, (ὅ)τι¹¹ τὸ αὐτὸ ποιήσει καὶ ἐνὲχοντο γὰρ ἂν ἀφρονεῖν)¹² ἀπὸ εὐρόνησεως καὶ ἀμαρτάνειν ταῦτ' ἄπερ ὁ ἄφρων, εἰ δὲ ἀπλῆ ἢ ἐκάστου χρεῖα ἦ ἐκάστον, καὶ εὐρόνως ἐπραττον οὕτω πράττοντες· ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἄλλῃ κυρία ποιεῖ τὴν σπουδὴν· αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρία τίς· οὐ γὰρ ἔτι ἐπιστήμη γε ἡ νοῦς· ἀλλὰ μὴν

¹ καθ' αὐτὸ ἦ Spengel, αὐτὸ ἦδὲ. ² ἐφθαλμοῖς scripsi, ἐφθαλμός libri.

³ καθ' et χρήσεις καθ' et εἶναι το ἰδεῖν supplavi.

⁴ ἄμαρτυτικῶς scripsi, ἄμαρτεῖν libri.

⁵ μεταστρέψας scripsi, μεταστρέψας libri. ⁶ αἱ suppl. Spengel.

⁷ εἴη ἂν Spengel, εἴπαν libri.

⁸ οὐδ' (ἐ μὴ) supplavi.

⁹ ἃ suppl. Fritsche.

¹⁰ ἀλλ' εἴπερ, ἦ scripsi, ἀλλ' ἐπὶ libri.

¹¹ ὅτι scripsi, τι libri.

¹² ἀφρονεῖν scripsi, ἀφρόνως libri.

οὐδ' ἀρετὴ· χρῆται γὰρ αὐτῇ· ἢ γὰρ τοῦ ἀρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχο-
 μένου χρῆται· τίς οὖν ἐστίν; ἦ, ὥσπερ λέγεται, ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου
 τῆς ψυχῆς, καὶ πῶς ἀκόλαστος ὁ ἀκρατής ἔχων νοῦν, ἀλλ' ἡδὴ, ἂν
 ἰσχυρὰ ἦ ἡ ἐπιθυμία, στρέψει καὶ λογίζεται τάναντία ἡ . . . σι . . . (εἰ δὲ τοῦτο)
 δῆλον ὅτι, καὶ ἐν μὲν τούτῳ ἀρετὴ, ἐν δὲ τῷ λόγῳ ἄγνοια¹ ἦ, ἕτεροι²
 μεταποιοῦνται ὥστε ἔσται δικαιοσύνη τε ἀδίκως³ χρῆσθαι καὶ κακῶς καὶ
 φρονήσει ἀρρόνως· ὥστε καὶ τάναντία· ἄτοπον γὰρ εἰ τὰς μὲν ἐν τῷ
 λογιστικῷ ἀρετάς⁴ μαχθηρία ποτὲ ἐγγενομένη ἐν τῷ ἀλόγῳ στρέψει καὶ
 ποιήσει ἀγνοεῖν, ἢ δ' ἀρετὴ (ἡ)⁵ ἐν τῷ ἀλόγῳ (ἐν τῷ λόγῳ)⁶ ἀγνοίας
 ἐνούσης οὐ στρέψει ταῦτην καὶ ποιήσει φρονίμως κρίνειν καὶ τὰ θέοντα,
 καὶ πάλιν ἡ φρόνησις ἡ ἐν τῷ λογιστικῷ τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀκόλασταν
 σωφρόνως πράττειν· ἔπερ δοκεῖ ἡ ἐγκράτεια· ὥστ' ἔσται καὶ [ἡ]⁷ ἀπὸ
 ἀγνοίας φρονίμως (κρίνειν)· ἔστι δὲ⁸ ταῦτα ἄτοπα, ἀλλῶς τε καὶ ἀπὸ
 ἀγνοίας χρῆσθαι φρονίμως· τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐδεμιᾶς⁹ ὀρίωμεν,
 ὥσπερ τὴν ἱατρικὴν ἢ γραμματικὴν στρέψει ἀκόλαστια, ἀλλ' οὖν [ὁ]¹⁰ τὴν
 ἄγνοιαν, ἐὰν ἦ ἐναντία (ἡ τοῦ ἀλόγου ἑξίς)¹¹ διὰ τὸ μὴ εἶναι τὴν
 ὑπεροχὴν ἀλλὰ τὴν ἀρετὴν, ὅμως μᾶλλον εἶναι πρὸς τῇ κακίᾳ¹² οὕτως
 ἔχουσιν· καὶ γὰρ (ἡ)¹³ ὁ ἀδικὸς πάντα ὁ δίκαιος δύναται, καὶ ὅλως
 ἔνεστιν ἐν τῇ δυνάμει ἡ ἀδυναμία· ὥστε δῆλον ὅτι· ἅμα φρόνιμοι καὶ
 ἀγαθοὶ καίονται¹⁴ αἱ ἄλλοι¹⁵ ἑξίς, καὶ ὁρθῶς τὸ Σωκρατικόν, ὅτι οὐδὲν
 ἰσχυρότερον φρονήσεως· ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὁρθόν· ἀρετὴ γὰρ
 ἐστὶ καὶ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ γένος ἄλλο γινώσκ(εως).

Da wir nicht wissen, was diesem Abschnitt vorausging und in welchem Zusammenhang er stand, so ist es schwierig, seine Absicht zu verstehen. Klar ist das Schlussergebnis der Erörterung, das jedesfalls als eigene Ansicht des Aristoteles gelten muß: daß wenn der Mensch φρόνιμος ist, gleichzeitig auch die ἑξίς seines ἄλογον gut sind. Die φρόνησις schließt ihrem Begriff nach eine schlechte Beschaffenheit des Ethos aus. Die φρόνησις ist nicht ohne die ethischen Tugenden denkbar und die ethischen Tugenden können nicht ohne die φρόνησις zustande

¹ ἄνοια libri. ² ἕτεροι scripsi, ἕτεροι libri.

³ δικαιοσύνη τε ἀδίκως scripsi, δικαιοσύνη τὸ δίκαιος libri.

⁴ τὰς — ἀρετάς scripsi. τῆς — ἀρετῆς libri. ⁵ ἡ supplevi.

⁶ ἐν τῷ λόγῳ supplevi. ⁷ ἡ del. Spengel.

⁸ ἔστι δὲ Spengel, ἐπὶ τε libri. ⁹ οὐδεμιᾶς versio latina, οὐδαμῶς libri.

¹⁰ ὁ delevi. ¹¹ ἡ τοῦ ἀλόγου ἑξίς supplevi.

¹² τῇ κακίᾳ scripsi, τὴν κακίαν libri. ¹³ ἡ hic supplevi.

¹⁴ καίονται scripsi, ἐκείναι libri. ¹⁵ ἄλλοι Spengel, ἄλλοι libri.

kommen. Darum ist der sokratische Satz richtig, daß kein Faktor in der Seele stärker ist als die *φρόνησις*. Gemeint ist, daß der *φρόνησις* gegenüber kein irrationaler Trieb sich behaupten und sich gegen sie auflehnen kann. Darin hat Sokrates Recht gehabt und nur darin hat er geirrt, daß er die *φρόνησις* für eine *ἐπιστήμη* erklärte. Sie ist keine *ἐπιστήμη*, sondern eine *ἀρετή*, und was von Erkenntnis in ihr enthalten ist, das ist eine andere Art von Erkenntnis, keine *ἐπιστήμη*. Diese Sätze stimmen durchaus mit der in der Großen und in der Nikomachischen Ethik enthaltenen Lehre von der *φρόνησις* überein. Nicht der alte platonische Begriff der *φρόνησις* liegt ihnen zugrunde, demzufolge sie *ἀρετή* und *ἐπιστήμη* zugleich ist, sondern der jüngere, aus den Ethiken uns geläufige Begriff der *φρόνησις*, demzufolge sie *ἀρετή*, aber nicht *ἐπιστήμη* ist. Diese Übereinstimmung will ich zunächst durch einige Stellen belegen. Dann wird sich auch das γένος ἄλλο γνώσεως leicht erklären, das meines Erachtens von W. Jäger, der hier die alte platonische *φρόνησις* finden will, nicht richtig gedeutet worden ist. Gr. Ethik 1197 a 16 ἔστιν δ' ἡ φρόνησις ἀρετή ὡς δεῖξαιεν ἂν, οὐκ ἐπιστήμη· ἐπαινετοὶ γὰρ εἰσιν οἱ φρόνιμοι, ὃ δ' ἐπαινος ἀρετῆς· ἔτι δ' ἐπιστήμης μὲν πάσης ἀρετὴ ἐστίν, φρονήσεως δὲ ἀρετὴ οὐκ ἐστίν, ἀλλ' ὡς ἔοικεν αὐτὸ τί ἐστίν ἀρετή. 1198 a 23 εἴπερ γὰρ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταί, διότι τῶν καλῶν πρακτικαί, [καὶ] ἐπαινεταί εἰσίν, δεῖλον ὡς καὶ ἡ φρόνησις τῶν ἐπαινετῶν ἂν εἴη καὶ τῶν ἐν ἀρετῇ τάξῃ· ὅντων· ἐρ' ἂ γὰρ ἡ ἀνδρεία ὀργὴ πρᾶττειν, ἐπὶ ταῦτα καὶ ἡ φρόνησις — ὥστε — ἡ γὰρ φρόνησις τελείως ἂν εἴη ἐπαινετὴ καὶ ἀρετή. 1200 a 2 ὥστε ἅμα τὸ εἰεσθαι παρέρσκει καὶ ἡ τελεία ἀρετὴ ὑπάρχει, ἣν ἔρχμεν μετὰ φρονήσεως εἶναι. οὐκ ἄνευ δὲ τῆς φυσικῆς ὀργῆς τῆς ἐπὶ τὸ καλόν 8. οὕτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταί γίνονται. οὕθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. ἀλλὰ συναρκοῦσί πως μετ' ἀλλήλων ἐπακολουθεῖσαι τῇ φρονήσει. In diesen Stellen der Gr. Ethik sind die beiden Eigenschaften der *φρόνησις* klar bezeugt, die ihr auch in der Eudemischen Stelle 1246 b 32 zugeschrieben werden: 1. daß sie *ἀρετή*, nicht aber *ἐπιστήμη* ist, 2. daß sie mit den ethischen Tugenden untrennbar gegenseitig verbunden ist. Denn die ἀρχαὶ ἕξαις der Eudemischen Stelle sind nichts anderes als die ethischen Tugenden. Dasselbe Bild der *φρόνησις* ergibt sich aus der Nikomachischen Ethik: 1140 a 33 ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετὰ ἀποδείξεως, ὣν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδεχόνται· ἄλλως ἔχειν. τούτων μὴ ἔστιν ἀπόδειξις — καὶ οὐκ ἔστιν

βουλεύσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. 1141 b 33 εἰδὼς μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι· ἀλλ' ἔχει διαφορὰν πολλήν καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἰδὼς καὶ διακρίβων φρόνημος εἶναι. 1142 a 23 ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. 1144 a 20 τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὰ δ' ὅσα ἐκείνης ἐνεκα πείσυνε πράττεσθαι οὐκ ἐστὶν τῆς ἀρετῆς, ἀλλ' ἐτέρως θυνάμεως — ἦν καὶ οὕσι θεινότης. 28. ἔστιν δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ θυνάμει, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς θυνάμεως ταύτης· ἡ δὲ εἴς τῳ ὀμνᾷ· τοῦτω γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς. 36. ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνημον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. 1144 b 14 ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἴδη, θεινότης καὶ φρόνησις, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστὶν, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως. Ich meine, daß diese Übereinstimmung der beiden andern Ethiken mit unserer Eudemischen Stelle bezüglich der beiden Eigenschaften der φρόνησις, daß sie ἀρετή, aber nicht ἐπιστήμη ist, und daß sie mit den ethischen Tugenden in solichem innigen gegenseitigen Zusammenhang steht, den Beweis liefert, daß der Eudemischen Ethik derselbe Begriff und dieselbe Auffassung der φρόνησις wie den beiden andern Ethiken zugrunde liegt. Unter dem ἄλλο γένος γνώσεως ist dann natürlich nicht, mit W. Jäger, eine ‚transzendente Schau des höchsten wesenden Wertes, der Gottheit‘, zu verstehen, die ‚dieses Schauen zum Maßstab des Wollens und Handelns macht‘ (S. 249), sondern die auf das πρακτὸν als ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν bezügliche Erkenntnisart, die von der ἐπιστήμη verschieden ist, weil als ἐπιστήμη nur das auf ἀπόδειξις beruhende Wissen vom notwendig und immer Wahren anerkannt wird. Diese Deutung des Schlußsatzes von Eud. 6 ep. 1 wird später noch durch andre Stellen der Eudemischen Ethik bestätigt werden. Vorläufig aber müssen wir die Frage aufwerfen, wie dieser Schlußsatz des Anfangskapitels des 6 zu dem Inhalt des Kapitels selbst stimmt und mit welchem Rechte er als durch die Erörterung des Kapitels bewiesen (ὥστε δήλον ὅτι usw.) gelten darf. Steht nicht in schroffem Widerspruch mit dem Schlußergebnis der Satz 1246 b 4: ἀλλ' ἐπεὶ φρόνησις ἐπιστήμη καὶ ἀληθὲς τι, τὸ αὐτὸ ποιήσει· κακείνη· ἐνδέχεται γὰρ ἂν ἀφρόνως (scil. χρῆσθαι) ἀπὸ φρονήσεως καὶ ἀμαρτάνειν ταῦτ' ἅπερ ὁ ἄφρων· εἰ δὲ ἀπλή

ἢ ἐκάστου χωρίῳ ἢ ἑκάστων, καὶ προνόμῳς ἑπραττον οὕτω πράττοντες? W. Jäger setzt sich über diesen Widerspruch zu leicht hinweg, wenn er S. 249 Anm. sagt: „Der Unterschied (scil. der hier gemeinten transzendenten Schau vom diskursiven, wissenschaftlichen Denken) drückt sich auch darin aus, daß *εὐδαιμονία* nach Eth. Eud. 9 1, 1246 b 35 nicht *ἐπιστήμη* ist, die man zum Guten wie zum Schlechten anwenden kann, sondern eine *ἀρετή* des νοῦς, die die gesamte *ἐξῆς* umwandelt und in einem *ἄλλο γένος γνώσεως* besteht. — Damit steht es nicht in Widerspruch, wenn sie dort (im Protreptikos bei Jambl. 43, 5) doch in einer *ἐπιστήμη* besteht. Dies ist eben jene ‚andere Art des Wissens‘. — Der Widerspruch mit dem Protreptikos ist nicht auffällig. Denn in diesem ist die *εὐδαιμονία* die platonische. Aber daß auch im cp. 1 selbst von Eud. 9 dieser Widerspruch sich zeigt, wäre der Erwähnung wert gewesen. Natürlich ist der Widerspruch nicht von dem Philosophen selbst begangen worden, sondern nur durch Textverderbnis entstanden. Der Gedankenzusammenhang zeigt nämlich, daß hier ursprünglich keine Anerkennung der *εὐδαιμονία* als *ἐπιστήμη* gestanden haben kann. Soeben war ja geschlossen worden, daß die ethischen Tugenden nicht *ἐπιστήμαι* sind, weil sich daraus die absurde Konsequenz ergäbe, daß man z. B. die *δικαιοσύνη* als *ἀδικία* betätigen könnte und ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἀδικα πράττειν. Ein nicht weniger absurdes Folgeergebnis ist aber auch das aus der Bestimmung der *εὐδαιμονία* als *ἐπιστήμη* abzuleitende ἐνδέχεται γὰρ ἂν ἀρετόνως ἀπὸ εὐδαιμονίας καὶ ἀμαρτάνειν ταῦτὰ ἥπερ ὁ ἄρρων. Auch dem Aristoteles selbst konnte sie nicht weniger absurd erscheinen als die, um deren willen er die Bestimmung der ethischen Tugenden als *ἐπιστήμαι* vorbehaltlos verworfen hatte: und er betont noch besonders die Absurdität durch den Zusatz: καὶ προνόμῳς ἑπραττον οὕτω (scil. ἀρετόνως) πράττοντες. Diese deductio ad absurdum ist freilich an eine Bedingung geknüpft, die nach der eigenen vorausgegangenen Darlegung des Aristoteles nicht erfüllt ist: εἰ ἀπλῆ ἢ ἐκάστου χωρίῳ ἢ ἑκάστων, insofern man jedes Ding ἐφ' ᾧ πέφυκε καὶ ἄλλως gebrauchen kann. Aber gerade dieser Zusatz zeigt, daß die Bestimmung der *εὐδαιμονία* als *ἐπιστήμη* verworfen wurde. Andererseits ist unverkennbar, daß im folgenden (1246 b 8—12 und weiter) trotzdem so argumentiert wird, daß die Bestimmung der *εὐδαιμονία* als *ἐπιστήμη* Voraussetzung aller Folgerungen bildet.

Denn wenn wir lesen: ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἄλλη κυρία ποιεῖ τὴν σπουδὴν· αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρίας τίς; οὐ γὰρ ἔτι ἐπιστήμη γέ ἡ νοῦς, so muß, wie im ersten Satz ἐπιστήμη hinter κυρία, so im zweiten Satz hinter κυρίας ebenfalls ἐπιστήμης ergänzt werden. Die πασῶν κυρία ἐπιστήμη ist offenbar die φρόνησις im Sinne Platos, d. h. die höchste Wissenschaft aus dem ‚Charmides‘ und ‚Euthydemos‘. Daraus ergibt sich, daß die Folgerungen, die von b 8 an den Rest des Kapitels füllen und schließlich in dem von Aristoteles selbst gebilligten Schlußergebnis auslaufen, eigentlich aus der platonischen Gleichung φρόνησις = ἐπιστήμη τις gezogen werden. Da aber in diesem Schlußergebnis, wie wir wissen, ausgesprochen wird, daß die φρόνησις keine ἐπιστήμη ist, so ist der Nachweis für dasselbe, streng genommen, nicht stichhaltig. Für die platonische φρόνησις wird er geführt und für die aristotelische soll er schließlich gelten. Man kann das nur so deuten, daß nach Aristoteles' Auffassung, was er für die φρόνησις — ἐπιστήμη beweist, nämlich die Unmöglichkeit ihrer mißbräuchlichen Verdrehung, erst recht und in noch höherem Grade für seine φρόνησις — ἔξις gelten muß. Denn κυρία ist ja auch die aristotelische φρόνησις — ἔξις, wenn auch nicht über alle Wissenschaften, so doch über alle praktischen Betätigungen des Menschen, für die sie die oberste Befehlsgewalt darstellt; und als ἔξις kann sie überhaupt nicht in dem Sinne mißbraucht werden wie eine ἐπιστήμη, wie z. B. die Schreibkunst von dem mißbraucht wird, der absichtlich falsch schreibt. Auch über ihr, wie über der φρόνησις — ἐπιστήμη, steht keine höhere Instanz, die ihre σπουδὴ bewirken könnte. Aber auch ein Erkenntnis-moment enthält sie in sich, den ἐρθὺς λόγος, der, durch βούλευσις gefunden, sich mit der ἔρεξις zur προαίρεσις verbindet. Dieser ist etwas der φρόνησις — ἐπιστήμη Vergleichbares und ebensowenig wie diese der Verdrehung durch überlegene Kräfte ausgesetzt. Was dann weiter über die Tugend gesagt wird, daß auch von dieser die φρόνησις nicht ‚umgekehrt‘ werden könne: χρῆται γὰρ αὐτῇ· ἡ γὰρ τοῦ ἀρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρῆται, das paßt ebensogut auf die aristotelische wie auf die platonische φρόνησις. Vom ἀρχον und ἀρχόμενον redet ja Aristoteles ganz in demselben Sinne im eigenen Namen 1249 b 9; und mit dem χρῆσθαι τῇ ἀρετῇ ist dasselbe Verhältnis der φρόνησις zu ihr gemeint, das Gr. Ethik 1198 a 32 ff. durch das Verhältnis des ἀρχιτέκτων zu

den Bauarbeitern veranschaulicht wird. Wenn dann weiter drittens bewiesen wird, daß auch eine κακία τοῦ ἀλόγου nicht an der ερρόνησις die Umkehrung vornehmen kann, weil, wenn man dies für möglich halten wollte, auch umgekehrt die Tugend des ἀλογον eine im λογιστικόν vorhandene ἀγνοία in ερρόνησις müßte verwandeln können, was absurd sei, — so paßt dieses Argument ebenfalls mutatis mutandis auf die ερρόνησις als ἔξις. Der λόγος kann beim ἀκρατής sowohl wie beim ἐγκρατής mit der κακία τοῦ ἀλόγου im Kampfe stehen, aber niemals die ερρόνησις, da diese ohne ἀγαθὴ ἔξις des ἀλογον gar nicht zustande kommen kann: ἡ δὲ ἔξις γίνεται τῷ ὀμματι τοῦτω τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς. — (τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον) εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται· διατρεφεῖ γὰρ ἡ μορθηρία καὶ διαψεύδασθαι ποιεῖ περὶ τῆς πρακτικῆς ἀρχῆς· ὥστε φανερόν ἐστι ἀδύνατον ερρόνημον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν (Nik. 1144 a 29—37). Beim ἀκρατής sowohl wie beim ἐγκρατής ist es also nicht die ερρόνησις, die mit dem zuchtlosen ἀλογον im Kampfe liegt, denn keiner von beiden besitzt sie. Weder der ἀκρατής als ἀκόλαστος ἔχων νοῦν b 13 entspricht der aristotelischen Lehre (wenn man dem Zusammenhang zufolge unter dem νοῦν ἔχων den ερρόνημος versteht), noch der Satz b 23: ἡ ερρόνησις ἡ ἐν τῷ λογιστικῷ (ποιήσει) τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀκολασίαν σωφρόνως πράττειν. Alle denkbaren Beeinflussungen durch das ἀλογον mußte Aristoteles für seine ερρόνησις = ἔξις τις ebenso entschieden ablehnen, wie sie für die ερρόνησις = ἐπιστήμη τις ausgeschlossen ist.

Wir haben nun gesehen, wie die Beweisführung des Kapitels θ 1 zu dem Schlussergebnis sich verhält. Sie führt nicht wirklich zu diesem, sondern zeigt eigentlich nur, daß die Sätze ἐτι ἡμα ερρόνημοι καὶ ἀγαθαὶ κείνται (ἐκείναι libri) αἱ ἀλογοι (oder τοῦ ἀλόγου) ἔξεις und οὐδὲν ἰσχυρότερον ερρόνησεως selbst dann gelten, wenn man die ερρόνησις als ἀρετή und ἐπιστήμη bestimmt. Daß dies die Voraussetzung der ganzen Argumentation ist, muß in der verderbten Stelle 1246 b 4 ursprünglich ausgedrückt gewesen sein. Ich schlage vor zu schreiben: ἀλλ' ἐπεὶ (τισιν δοκεῖ) ερρόνησις ἐπιστήμη, (ᾗ) καὶ ἀληθές, (ᾧ)τι τὸ αὐτὸ ποιεῖται κακείνη; = ,da aber einige Denker die ερρόνησις für eine ἐπιστήμη halten, ist (wenn dies wahr ist) auch wahr, daß sie es ebenso treiben wird wie jene (scil. die δικαιοσύνη)?'. Daran schließt sich dann sehr gut der die Verneinung dieser Frage begründende Nachweis, daß weder eine χωριωτέρα ἐπιστήμη, noch die Tugend, noch

die *κακία* des *ἄλλογον*, die als höchste *ἐπιστήμη* (und zugleich als *ἀρετή* des *λογιστικόν*) gedachte *φρόνησις* zum *ἀερόνως πράττειν* ‚umkehren‘ könnte. — Als Gesamtergebnis dieser Untersuchung des ersten Kapitels von Eud. Θ darf ich feststellen, daß es keinen Beweis für W. Jägers Ansicht liefert, die Eudemische Ethik verwende noch den älteren *φρόνησις*-Begriff und das *ἄλλο γένος γνώσεως* sei die transzendente geistige Schau der Gottheit als des ‚höchsten wesenden Wertes‘.

Zu dieser Auffassung wäre W. Jäger natürlich nicht gelangt, wenn ihn nicht seine Interpretation des Schlußabschnittes des Θ auf den Gedanken gebracht hätte, in der Eudemischen Ethik eine ‚theonome Ethik‘ zu sehen. Auch aus diesem Schlußabschnitt hat er aber, wie bei dem ersten Kapitel des Θ, ohne den Gedankengang zu analysieren und ohne sich zu überzeugen, ob der Text in Ordnung ist, voreilig seine weitgehenden Schlüsse bezüglich der philosophischen Entwicklung des Aristoteles gezogen. Schon in meiner Abhandlung ‚Über die drei Ethiken‘ S. 67—77 glaube ich den Nachweis geführt zu haben, daß der Schluß des Θ nicht benützt werden darf, um den ‚theonomen‘ Charakter der Eudemischen Ethik zu belegen, weil die mehrfache Nennung Gottes in diesem Abschnitt nur dadurch hineingekommen ist, daß ein wahrscheinlich christlicher Interpolator an drei Stellen den *θεός* statt den *νοῦς* in den Text hineinsetzte. Indem ich im übrigen auf meine eben zitierte frühere Darlegung verweise, setze ich noch einmal die entscheidende Textstelle nach meiner dort begründeten Lesung her. Nachdem nämlich Aristoteles dargelegt hat, daß der Tugendhafte eines *ἔρος* bedürfe, um seinem Streben und Meiden auf dem Gebiet der natürlichen Güter und Übel die richtigen Grenzen zu ziehen, d. h. eines obersten Gesichtspunktes, nach dem die richtige Mitte, die das Wesen der tugendhaften *ἔξις* ausmacht, bestimmt werden kann, eben jenes *ἔρος*, der dem *ἐρθὸς λόγος* konform ist und den anzuwenden dem *φρόνιμος* eigentümlich ist (ὥς ἂν ὁ *φρόνιμος ἐρίσσειε*), gibt Aristoteles über diesen *ἔρος* folgende Auskunft: *ὅτι δὴ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν καὶ πρὸς τὴν ἑξῆν καὶ (κατὰ libri) τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἀρχοντος, οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότου καὶ ἑκάστον πρὸς τὴν ἑκάστου καθήκουσαν ἀρχήν· ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἀρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἑκάστον ἂν θέοι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἀρχήν ζῆν· αὕτη δὲ διττή· ἅλλως γὰρ ἡ ἱερατικὴ ἀρχή*

καὶ ἄλλως ἢ ὑφίστα· ταύτης δ' ἔνεκα ἐκείνη· οὕτω ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν· οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ νοῦς (θεός libri), ἀλλ(ὰ ν)οῦ ἔνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (διετὸν δὲ τὸ οὗ ἔνεκα· διώρισται δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ ἡσίωνος γε οὐθενός δεῖται· ἥτις οὖν αἴρεσις καὶ κτήσις τῶν εὔσει ἀγαθῶν ποιήσει μᾶλλον τὴν τοῦ νοῦ (θεοῦ libri) θεωρίαν. ἡ σώματος ἡ χρημάτων ἡ φίλων ἡ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ἕρος κάλλιστος· ἥτις δ' ἡ δι' ἐνδείαν ἡ δι' ὑπερβολὴν κωλύει· τὸν νοῦν (θεὸν libri) ἐνεργεῖν (θεραπεύειν libri) καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φούλη· ἀρχειν (ἔχει libri) δὲ τοῦτον (τοῦτο libri) τῆς ψυχῆς (τῇ ψυχῇ libri), καὶ οὗτος ἕρος ἄριστος, καὶ (τὰ libri) ἥμισυ αἰσθάνεσθαι τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, ἣ τοιοῦτον. Der ἕρος für die αἴρεσις und κτήσις der natürlichen Güter soll also darin bestehen, daß dasjenige Maß und diejenige Auswahl derselben für die besten und richtigsten zu gelten haben, welche die ἐνέργεια des νοῦς fördern und keine Hemmung derselben hervorrufen. Es ist dieselbe Lehre, die an zwei Stellen der Gr. Ethik vorgetragen wird: 1208 a 9 ἔστιν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν, ἔταν τὸ ἀλογον μέρος τῆς ψυχῆς μὴ κωλύειν τὸ λογιστικὸν ἐνεργεῖν τὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν· τότε γὰρ ἡ πράξις ἔσται κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ἐπειδὴ γὰρ τι τῆς ψυχῆς τὸ μὲν χεῖρον ἔχομεν, τὸ δὲ βέλτιον, αἱ δὲ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἔνεκον ἐστίν, ὥσπερ ἐπὶ σώματος καὶ ψυχῆς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἔνεκον, καὶ τότε ἐροῦμεν ἔχειν τὸ σῶμα καλῶς, ἔταν οὕτως ἔχη ὥστε μὴ κωλύειν, ἀλλὰ καὶ συμβάλλειν καὶ συμπαραρμάνειν πρὸς τὸ τὴν ψυχὴν ἐπιτελεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον (τὸ γὰρ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἔνεκον, πρὸς τὸ συνεργεῖν τῷ βελτίονι)· ἔταν οὖν τὰ πάθη μὴ κωλύωσι τὸν νοῦν τὸ αὐτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν, τότε ἔσται τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον γινόμενον. 1198 b 9 πότερον δὲ αὕτη (scil. ἡ φρόνησις) πάντων ἀρχει τῶν ἐν τῇ ψυχῇ; — ἡ οὖ· τῶν γὰρ βελτιόνων οὐκ ἂν δόξειεν, οἷον τῆς σοφίας οὐκ ἀρχει· ἀλλὰ φησὶν, αὕτη ἐπιμελεῖται πάντων καὶ κυρία ἐστὶ προστάττουσα· ἀλλὰ ὥσως ἔχει ὥσπερ ἐν οὐκίᾳ ὁ ἐπίτροπος· οὗτος γὰρ πάντων κύριος καὶ πάντα διοικεῖ· ἀλλὰ οὕτω οὗτος ἀρχει πάντων. ἀλλὰ παρὰσχευᾷ τῷ δεσπότῃ σχολήν, ὅπως ἂν ἐκείνος μὴ κωλυόμενος ὑπὸ τῶν ἀναγκαζίων ἐκκλησῆται τοῦ τῶν καλῶν τι καὶ προσηγόνων πράττειν· οὕτω καὶ ὁμοίως τούτῳ ἡ φρόνησις ὥσπερ ἐπίτροπος τίς ἐστὶ τῆς σοφίας καὶ παρὰσχευᾷ ταύτῃ σχολήν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον, κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα. Von diesen beiden Stellen der Gr. Ethik steht die erste an derselben Stelle des Lehrganges wie unsere Eudemische, nämlich unmittelbar hinter den Kapiteln über die εὐνογία und καλοκαχία. Sie ist also die ihr entsprechende Stelle. Inhaltlich unterscheidet sie sich von ihr nur

dadurch, daß sie die Zweiteilung des λόγον ἔχον (= λογιστικόν, ἄρχον, βέλτιον) in φρόνησις, bzw. βουλευτικόν und νοῦς, welche die Gr. Ethik 1196 b 15 kennt, nicht erwähnt und statt der φρόνησις nur den ἐρθός λόγος nennt. Die andre Stelle, zu der die entsprechende eudemische nicht erhalten ist, handelt von der φρόνησις, untersucht aber deren Verhältnis nicht zum νοῦς, sondern zur σοφία. Aber das ist kein wesentlicher Unterschied, weil ja die σοφία, als Summe von νοῦς und ἐπιστήμη, den νοῦς in sich enthält. Wenn man diese Stellen mit dem Schluß der Eudemischen Ethik vergleicht, so muß jeder Zweifel an der Richtigkeit meiner Textherstellung und Interpretation, vor allem auch an der Richtigkeit meiner dreimaligen Ersetzung des überlieferten θεός durch νοῦς, schwinden. Es handelt sich Eud. 1249 b 9 um das ἄρχον und das ἀρχόμενον, aus denen ὁ ἄνθρωπος εὔσει συνέστηκεν, und von den beiden Bestandteilen, in die wieder der herrschende Bestandteil zerfällt, entspricht der eine der ἱερωσύνη, der andre der ὑγίεια, d. h. dem obersten Zweck der ganzen ärztlichen Betätigung. Wie nun die ἱερωσύνη ein Symbol ist für die φρόνησις, die tugendgemäße Betätigung des βουλευτικόν, so ist die ὑγίεια ein Symbol für die ungehemmte und vollkommene Betätigung des νοῦς. Wenn statt vom νοῦς der Verfasser in diesem Zusammenhang von Gott gesprochen hätte, so hätte er Gott zu den Bestandteilen gerechnet, aus denen der Mensch besteht. Daß statt des Gottes der νοῦς, der ein Bestandteil der Menschenseele ist, an den Stellen, wo ich ihn in den Text hineinkorrigiert habe, wirklich muß genannt gewesen sein, das zeigt zweifellos der Gedankenzusammenhang, wie ich schon in meiner Abhandlung 'Über die drei Ethiken' bewiesen habe. Dort habe ich auch dargelegt, daß Aristoteles den νοῦς, der ein Bestandteil der menschlichen Seele ist (vgl. 10 ἄνθρωπος εὔσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχόμενου — ἡ δὲ ἀρχὴ διττή· ἢ ἄλλως γὰρ ἡ ἱερωσύνη ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια· ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκείνης) unmöglich θεός genannt haben kann, weil er 1248 a, in der Abhandlung über die εὐτυχία, den Gott ausdrücklich als höheres Wesen vom νοῦς der menschlichen Seele unterscheidet. Wer in den Worten τῶν τοῦ θεοῦ θεωρίαν 1249 b 17 τοῦ θεοῦ als objektiven Genitiv auffaßt, der vergißt, daß die ἐνέργεια des ἄρχον selbst den obersten Gesichtspunkt (ἔρως) für das Verhalten des ἀρχόμενον in der menschlichen Seele bilden sollte (1249 b 6—9). Es ist

daher nicht berechtigt, daß Jäger eine ‚theonome Ethik‘ in unserem Werke auf Grund der Schlußsätze finden will und diese als Übergangsstufe, der von ihm konstruierten Entwicklung der Metaphysik entsprechend, zwischen der noch die Ideenlehre voraussetzenden Ethik der Jugendschriften und der Nikomachischen Ethik einschiebt. Wenn er Recht hätte, dann müßte die Gottheit als absoluter Wert, der auch für die Ethik normative Gültigkeit hat, auch im ersten Buch, in den Erörterungen über das ἀγαθόν, mit dem es die Ethik zu tun hat, eine Rolle spielen, während doch Aristoteles in der Eudemischen nicht minder als in den beiden andern Ethiken beweist, daß es sich in der Ethik nur um das höchste praktische Gut handelt.

Doch ich kehre nach dieser Abschweifung zur Interpretation der oben S. 35 ausgeschriebenen Stelle zurück. Wir können nun mit Bestimmtheit behaupten, daß Aristoteles, als er die Eudemische Ethik vortrug, bereits die Teilung des λόγον ἔχον in einen theoretischen Teil, den νοῦς (τὸ θεωρητικόν), und einen praktischen (τὸ βουλευτικόν) vollzogen hatte. Wenn diese Teilung einmal anerkannt war, konnte die εὐσυνετής immer nur als Tugend des βουλευτικόν aufgefaßt werden, welches in der Eudemischen Ethik selbst 1226 b 25 als ein Teil der Seele genannt wird: ἔστι γὰρ βουλευτικόν τῆς ψυχῆς τὸ θεωρητικόν αἰτία τινός, desgleichen in der Gr. Ethik 1196 b 16. Daß die εὐσυνετής Tugend dieses Seelenteils und nur dieses ist, lehrt die Große sowohl wie die Nikomachische Ethik. Ohne Zweifel würden wir dasselbe in der Eudemischen lesen, wenn nicht die Abhandlung über die dianoetischen Tugenden verloren wäre. Denn daß das Verhältnis der εὐσυνετής zu den ethischen Tugenden in ihr ebenso aufgefaßt wurde wie in den beiden andern Ethiken, läßt sich beweisen. Auch hier wurde ihr die Aufgabe zugewiesen, das μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως τῆς πρὸς ἡμᾶς nach dem Prinzip des ἐφθές λόγου abzugrenzen (1222 a 8—10). Wie sie dabei verfährt, das will ja der vorher besprochene Schlußabschnitt des θ zeigen. Ihre Aufgabe ist, einen ἔρος festzusetzen für das ἔλαττον und πλεόν im äußeren Güterbesitz, ἔρον καὶ τῆς ἐξέως καὶ τῆς αἰρέσεως καὶ ψυχῆς γρημμάτων πλεόνους καὶ ἐλλειρότερος καὶ τῶν εὐτηχημάτων. Kann man sich in dieser Rolle die platonische εὐσυνετής denken, ‚die philosophische Geisteskraft, die in

transzendenter Schau des höchsten wesenden Wertes, der Gottheit ansichtig wird und das Schauen zum Maßstab des Wollens und Handelns macht' (Jäger S. 249). Sie kann es ja bei der Erfüllung der eben bezeichneten Aufgabe nur zu tun haben mit den ἐνδεχόμενα καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ. Denn zu diesen gehören alle πράξεις, ὧν ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος (1223 a 5). Jede natürliche Tugend wird durch die Verbindung mit der εὐδαιμονίας erst wahre Tugend, in der Eudemischen wie in den beiden andern Ethiken (1234 a 28). Ist es da nicht wahrscheinlich, daß ihr Verhältnis zu ihnen ebenso gedacht war wie in jenen? Auch die Stelle 1232 a 35 κρίνει δ' ἡ περὶ ἑκάστων ἀρετῆ (d. h. im Gegensatz zu der μεγαλοψυχία jede Einzeltugend, die sie voraussetzt) τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἑλαττον ἐρῶντες, ὅπερ ὁ εὐδαιμόνιος ἀν καλεῖσθαι καὶ ἡ ἀρετὴ bestätigt meine Auffassung der eudemischen εὐδαιμονίας und ihrer Identität mit der der beiden andern Ethiken. Vor allem aber scheint mir die Abhandlung über das βουλευέσθαι am Schluß des zweiten Buches der Eudemischen Ethik, obgleich in ihr die εὐδαιμονίας nicht erwähnt wird, das Vorhandensein dieses Begriffes in der ursprünglichen, noch unverstümmelten Eudemischen Ethik zu beweisen. Die ethische Tugend ist eine ἔξις προαιρετικὴ μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσει καὶ λυπηροῖς 1227 b 8; die προαίρεσις aber ist eine ἔρεξις τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτικών. Ihre ἀρχὴ und αἰτία ist die βούλευσις 1226 b 17 ff. Wenn nun nach der Darlegung in cp. 11. 1227 b 12—41 die ethische Tugend ποιεῖ τὸ τέλος ἐρῶν, die προαίρεσις aber und die ihr vorausgehende βούλευσις sich nicht auf das τέλος bezieht, sondern auf τὰ πρὸς τὸ τέλος, d. h. auf das, was man tut, um das τέλος zu verwirklichen, so fordert man als notwendig die Ansetzung einer Tugend, die dem λόγος und dem βουλευέσθαι Vollkommenheit verleiht wie die ethische dem πᾶσι und der ἔρεξις, eine Tugend des βουλευτικών. Wir wissen, daß die beiden andern Ethiken die εὐδαιμονίας als diese Tugend einführen. Daß sie auch in der Eudemischen, als unentbehrliches Glied des systematischen Gedankenaufbaus, nicht fehlen konnte, das glaube ich durch meine letzte Betrachtung gezeigt zu haben. Vielleicht ist sogar mit der ἄλλῃ δυνάμει 1227 b 40 die εὐδαιμονίας gemeint: ἐστὶ μέντοι ἡ προαίρεσις οὐ τούτου (scil. τοῦ τέλους, τοῦ οὗ ἐνεκα), ἀλλὰ τῶν τούτου ἐνεκα· τὸ μὲν οὖν τυγχάνειν τούτων ἄλλῃς δυνάμει, ὅσα ἐνεκα τοῦ τέλους δεῖ πράττειν· τοῦ δὲ τὸ τέλος ἐρῶν εἶναι τῆς προαιρέσεως ἡ ἀρετῆ

αἰτία. Doch ist dies nicht ganz sicher, da man auch an die (von der εὐδαιμονίας untrennbare) εὐβουλία denken könnte.

Die εὐδαιμονίας als ἀρετή und ἐπιστήμη, als spezifische Tugend des ganzen λογιστικόν, die wir für den jungen Aristoteles aus den Topika erschlossen haben, ist also allen drei Ethiken fremd, aber in der frühesten, der Großen Ethik konnte wenigstens noch das λογιστικόν gelegentlich dem νοῦς gleichgesetzt werden. Denn wenn 1208 a 10 das λογιστικόν ἐνεργεῖ τὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν, so heißt das offenbar dasselbe wie a 19 τὸν νοῦν τὸ αὐτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν. Obgleich schon sein βουλευτικόν genannter Teil sich mit den αἰσθητὰ καὶ ἐν κινήσει τοῦ μεταβάλλειν zu beschäftigen hat, erscheint doch begreiflicherweise seine Hinwendung zu den intelligiblen Dingen, seine Tätigkeit als νοῦς, immer noch als die ihm seinem eigenen Wesen nach in erster Linie zukommende Tätigkeit.

Wir setzen nun unsere Betrachtung der früharistotelischen Tugendlehre fort, indem wir den Fußstapfen folgen, die sie in den Topika hinterlassen hat. Wir haben bisher von der δικαιοσύνη und der εὐδαιμονίας gehandelt. Die letztere, die in jener Frühzeit in erster Linie als ἐπιστήμη bestimmt wird, aber zugleich auch ἀρετή, die spezifische Tugend des vernünftigen Seelenteils ist, während die andern Tugenden schon damals εἴσεις genannt werden, hat natürlich auch damals schon, wie in den Ethiken, für die letzteren eine grundlegende Bedeutung. Wenn es in den Ethiken für jede einzelne Gefühlsregion des ἄλλοθεν einen mittleren richtigen Habitus (= εἴσις) gibt, der durch die Befehlsgewalt der εὐδαιμονίας gemäß dem ἐρῶδες λόγος vorgeschrieben wird, finden wir statt dessen in den Topika die beiden vernunftlosen Seelenteile, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν, der Befehlsgewalt des λογιστικόν unterstellt. Top. 129 a 10 (als Beispiel eines ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐν τοῖς πλείστοις ἴδιον) καθάπερ τὸ λογιστικὸν ἴδιον πρὸς ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμητικόν, τῷ τὸ μὲν προστάττειν, τῷ δ' ὑπαρττεύειν· οὕτε γὰρ τὸ λογιστικὸν πάντοτε προστάττει, ἀλλ' ἐνίοτε καὶ προστάττεται, οὕτε τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμητικὸν αἰεὶ προστάττεται, ἀλλὰ καὶ προστάττει ποτε, ἔστιν ἢ μοχθηρὰ ἢ ψυχρὰ τοῦ ἀνθρώπου. Es ist nach dieser Stelle der naturgemäße Zustand der Seele, daß das λογιστικόν die Befehlsgewalt führt und die beiden andern Seelenteile sich von ihm befehligen lassen (προστάττεται) und ihm Gehorsam leisten. Wenn dagegen die Seele schlecht ist und sich in naturwidrigem

Zustand befindet, dann ist das Verhältnis ins Gegenteil verkehrt: die beiden vernunftlosen Seelenteile führen das Kommando, der vernünftige läßt sich von ihnen kommandieren. Das setzt voraus, daß auch das λογιστικόν will und handelt. Jeder der drei Seelenteile kann seinen Willen handelnd durchsetzen oder auch sich dem Willen eines andern fügen. Bedingung für die Herrschaft des λογιστικόν ist natürlich, daß es seine spezifische Tugend, die φρόνησις, d. h. das vollkommene Wissen, besitzt. Diesem (darin dürfte Aristoteles auch damals dem Sokrates beige pflichtet haben, wie Eud. 1246 b 34) kann keine andre Kraft in der Seele erfolgreichen Widerstand leisten: οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως. Der Besitz der φρόνησις schließt das gleichzeitige Vorhandensein schlechter ἔξεις des ἐπιθυμητικόν und des θυμικόν aus: ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθοὶ αἱ τοῦ ἀλόγου ἔξεις. Aber diese φρόνησις — ἐπιστήμη könnte niemals zustande kommen, ohne daß ἐπιθυμητικόν und θυμικόν dem λογιστικόν zu gehorchen sich gewöhnten und dadurch jedes die ihm zukommende ἔξις und ἀρετή erlangten. Dadurch würden sich außer der φρόνησις zunächst nur zwei Tugenden ergeben, von denen die σωφροσύνη als die des ἐπιθυμητικόν ausdrücklich bezeugt ist: Top. 136 b 10 οἷον ἐπεὶ φρονήσεώς ἐστιν ἴδιον τὸ καθ' αὐτὸ περυσκέναι λογιστικοῦ ἀρετὴν εἶναι, καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν οὕτως ἐκάστης λαμβανομένης, εἴη ἂν σωφροσύνης ἴδιον τὸ καθ' αὐτὸ περυσκέναι ἐπιθυμητικοῦ ἀρετὴν. 138 b 1 οἷον ἐπεὶ ὁμοίως ἐστὶν ἴδιον λογιστικοῦ τὸ πρῶτον φρόνιμον καὶ ἐπιθυμητικοῦ τὸ πρῶτον σῶφρον, ἔστι δὲ λογιστικοῦ ἴδιον τὸ πρῶτον φρόνιμον, εἴη ἂν τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἴδιον τὸ πρῶτον σῶφρον. Für die ἀνδρεία als spezifische Tugend des θυμοειδές ist leider ein direktes Zeugnis nicht vorhanden. Aber daß auch für das θυμοειδές eine Tugend angenommen wurde, deren ἴδιον es war, καθ' αὐτό Tugend dieses Seelenteils zu sein, fordern, abgesehen von dem systematischen Aufbau der Lehre, die Worte: καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν οὕτως ἐκάστης λαμβανομένης; und daß diese die ἀνδρεία war, nicht etwa die πραότης, dafür spricht ihre Zugehörigkeit zu den altüberlieferten Kardinaltugenden. Es kann natürlich von jedem der drei Seelenteile nur je eine solche spezifische Tugend geben. Denn wenn sie ihre Rolle als solche mit einer oder mehreren andern teilte, dann wäre diese ja nicht mehr ihr ἴδιον. Es konnte also den drei Seelenteilen entsprechend nur drei solche spezifische Tugenden derselben geben. Die Gerechtigkeit als vierte mußte.

wenn anders die Worte τῶν ἄλλων ἀρετῶν οὕτως ἐκείτης λαμβανόμενης wenigstens für die vier Kardinaltugenden zutreffen sollten und wenn sie auch, um der systematischen Koordination willen, aus den Seelenteilen abgeleitet werden sollte, auf alle drei Seelenteile bezogen werden, wie bei Plato. Es mußte als ihr ἔδειν sich ergeben, die einzige gemeinsame Tugend aller drei Seelenteile zu sein. Nun zeigen aber die Topika, daß sich die damalige aristotelische Tugendlehre durchaus nicht auf die vier alten Kardinaltugenden beschränkte, sondern z. B. auch von der σοφία, ἐπιείκεια, πραότης, ἐγκράτεια handelte. Es ist schwer zu erraten, wie die übrigen Tugenden mit den vier Kardinaltugenden in theoretischen Zusammenhang gebracht wurden; etwa die σοφία mit der φρόνησις, die ἐπιείκεια mit der δικαιοσύνη, die ἐγκράτεια mit der σωφροσύνη, die πραότης mit der ἀνδρεία. Die πραότης hatte unbestreitbar auch Anspruch darauf, als Tugend des θυμειδῆς zu gelten. Denn sie bezieht sich auf den Zorn (ὀργή), von dem in den Topika selbst 2 126 a 10 ausdrücklich gesagt wird: ἡ δὲ ὀργή ἐν τῷ θυμειδεῖ. Die ἀνδρεία bezieht sich natürlich auf φόβος. Denn 2 125 b 20 ff. wird es getadelt, wenn jemand τὴν ἑξὶν εἰς τὴν ἀκολουθεῖσαν δύναμιν τάττων die ἀνδρεία als ἐγκράτεια φόβων definiere, woraus sich ergibt, daß die ἀνδρεία die gute ἑξὶς auf dem Gebiet der φόβος und θάρρη ist. Daß aber der φόβος im θυμειδῆς seinen Sitz hat, wird an der eben schon für die ὀργή zitierten Stelle 2 126 a 8 ausdrücklich gesagt: ἐ δὲ φόβος ἐν τῷ θυμειδεῖ. Wieso hat also die ἀνδρεία, die sich auf φόβος bezieht, mehr Anspruch darauf, als die Tugend κατ' ἐξοχὴν des θυμειδῆς genannt zu werden als die πραότης, die sich auf den Zorn, einen ebenfalls dem θυμειδῆς eigentümlichen Affekt, bezieht. Dieser Unterschied kann nur darauf zurückgeführt werden, daß die Überwindung der Furcht und die Stärkung des Mutes durch die Tapferkeit zu der Aufgabe in direkter Beziehung zu stehen schienen, die nach der platonischen Auffassung im Zusammenwirken der Seelenteile dem θυμειδῆς zufiel. Denn tapfer ist nach Pol. 442 b ein Mensch, ἔταν χυτοῦ τὸ θυμειδῆς διασωζῇ διὰ τὴν λυπὴν καὶ ἡδονὴν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγχελθὲν δεῖνόν τε καὶ μὴ. Durch diese Leistung ist das θυμειδῆς ein wertvoller Mitkämpfer des λογιστικῶν bei der Durchsetzung seines Willens (τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα). Soweit nun der θυμός auch als Zornmut zur Tapferkeit mitwirkt, wird er von Plato

hochgeschätzt. Seine Hauptfunktion ist ein edler Zorn, der Ungerechtes und Schimpfliches nicht duldet, weder wenn das ἐπιθυμητικόν der eigenen Seele zu schimpflichen Taten drängt, noch wenn ein andrer Mensch ihm Unrecht oder Schmach antut. Natürliches Ehrgefühl, Tapferkeit, edler Zorn sind im platonischen θυμοειδές eng miteinander verbunden. In den Erörterungen der drei Ethiken über die Tapferkeit hat diese Tugend mit dem θυμός wenig Zusammenhang mehr. Nur in der ältesten von ihnen, der Großen Ethik, hat sich eine stärkere Spur ihres ursprünglichen Zusammenhanges erhalten. In der Eudemischen Ethik wird unter den fünf Arten ‚sogenannter‘ Tapferkeit, die von der wahren Tapferkeit, der ethischen Tugend dieses Namens unterschieden werden, auch die scheinbare Tapferkeit διὰ πάθος ἀλόγιστον, οἷον δι' ἔρωτα καὶ θυμὸν genannt. Die Worte 1229 a 24 καὶ δι' ἐρῆν καὶ θυμὸν ὡσαύτως· ἐκστατικὸν γὰρ ὁ θυμός scheinen zu beweisen, daß jetzt für Aristoteles ἐρῆν und θυμός Synonyma sind und daß θυμός nur noch den Zornaffekt bedeutet. Exemplifiziert wird diese auf θυμός beruhende ‚sogenannte‘ Tapferkeit durch das Verhalten der Wildschweine, wenn sie vor Wut außer sich geraten sind. Dann heißt es weiter: ἔμωζ δὲ μάλιστα φυσικῇ ἢ τοῦ θυμοῦ (scil. ἀνδρείᾳ)· ἀήττητον γὰρ ὁ θυμός· διὸ καὶ οἱ παῖδες ἄριστα μάχονται. Daß die Tapferkeit als ethische Tugend irgend etwas mit dem θυμός zu tun hat, würde aus der Eudemischen Ethik niemand schließen können. Auch die Nikomachische Ethik 1116 a 16 ff. unterscheidet fünf Arten sogenannter Tapferkeit, die von der wahren verschieden sind, unter diesen auch die auf θυμός beruhende (andere ἀλόγιστα πάθη werden nicht, wie in der Eudemischen Parallelstelle, erwähnt). Man hält mit Unrecht Leute für tapfer, die sich διὰ θυμὸν wie verwundete Tiere auf den Angreifer stürzen, weil allerdings καὶ οἱ ἀνδρείοι θυμοειδεῖς. Der θυμός ist draufgängerisch Gefahren gegenüber. Oft schildert Homer τὴν τοῦ θυμοῦ ἔγερσιν καὶ ἐρμῆν. Aber der Unterschied dieses θυμός von der Tapferkeit besteht darin, daß der Tapfere um des Schönen willen der Gefahr entgegengeht, jene Tiere dagegen, weil sie durch den Schmerz der Verwundung in sinnlose Wut versetzt sind. Doch gibt Aristoteles zu, daß auch den wahrhaft Tapferen der θυμός mithilft, auszuführen, was sie um des Schönen willen tun: οἱ μὲν οὖν ἀνδρείοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ θυμός συνεργεῖ αὐτοῖς, und auch

hier, wie in der Eudemischen Ethik, erklärt Aristoteles, daß unter den Arten von Tapferkeit, die mit Unrecht so genannt werden, die auf θυμός beruhende verhältnismäßig am meisten in der Natur begründet sei: φυσικωτάτη γὰρ εἶκται ἢ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι καὶ προσλαμβάνουσα προαίρεσιν καὶ τὸ οὗ ἐνεκα ἀνδρείαι εἶναι. Durch diese Worte wird die διὰ τὸν θυμὸν ἀνδρεία unter die φυσικαὶ ἀρεταί, d. h. die im ἄλλοιον vorhandenen Vorstufen der ethischen Tugenden eingereiht, die erst durch das Hinzukommen der προαίρεσις und der richtigen Zielsetzung wahre ethische Tugenden werden können. Vgl. 1144 b 4 πᾶσιν γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονιστοὶ καὶ ἀνδρείοι καὶ τᾶλλα ἔχουσιν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλ' ὅμως ἡγεύμεθ' ἑταρόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλων τρόπον ὑπάρχειν· καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἑξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὕσαι. Auch in der Stelle der Gr. Ethik über die φυσικαὶ ἀρεταί wird ihre Beihilfe zur Entstehung der entsprechenden ethischen Tugenden hervorgehoben 1198 a 7 καὶ συνεργεῖ τῷ λόγῳ καὶ οὐκ ἔστιν ἄνευ τοῦ λόγου ἡ φυσικὴ ὁρμή πρὸς ἀρετήν· οὐδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις οὐ πάνυ τελειοῦται τῷ εἶναι ἀρετὴ ἄνευ τῆς φυσικῆς ὁρμῆς, ganz wie in der Nikomachischen Stelle 1116 a ὁ θυμός συνεργεῖ τοῖς ἀνδρείοις. Daß es an letzterer Stelle auch heißt: οἱ ἀνδρεῖοι θυμοειδέες ist aus derselben Lehre zu erklären. Der θυμοειδής besitzt eben von Geburt die gute Beschaffenheit des θυμός, die als ὁρμή ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεία Vorstufe ist für die wahre ἀνδρεία. Es ist also in der Nikomachischen Ethik dem θυμός, obgleich er auch nur als Zorn geschildert wird und obgleich er in der Schilderung der Tugend ἀνδρεία überhaupt nicht vorkommt, doch eine viel größere Bedeutung für diese zugestanden als in der Eudemischen Ethik, eine Bedeutung, die mehr der Tatsache entspricht, daß die ἀνδρεία einst, wie wir annehmen, von dem jungen Aristoteles selbst als die spezifische Tugend des θυμοειδέος eingeführt worden war. Daß sich Aristoteles, als er die Nikomachische Vorlesung hielt, noch recht wohl an diese seine frühere Lehre erinnerte, zeigt die Anspielung 1117 b 21 περὶ μὲν οὖν ἀνδρείας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω — μετὰ δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκῶσι γὰρ τῶν ἡλόγων μερῶν εἶναι· αὗται αἱ ἀρεταί. Wir dürfen diese Worte als Beweis ansehen, daß wir aus den Topika mit Recht jene Lehre für die früharistotelische Ethik erschlossen hatten. — Es bleibt uns nun noch darzulegen, was

sich aus der Gr. Ethik über das Verhältnis der ἀνδρεία zum θυμοειδές ergibt. Da sie die früheste der drei Ethiken ist, so erwartet man in ihr noch am ehesten die Nachwirkung der früharistotelischen Lehre zu finden, die die ἀνδρεία als spezifische Tugend des θυμοειδές einführt. Leider ist in der Gr. Ethik der Anfang der Abhandlung περὶ ἀνδρείας durch die Textlücke vor 1190 b 9 ausgefallen. Am Anfang des erhaltenen Textes, nach der Lücke, wird schon als erwiesen vorausgesetzt, daß die ἀνδρεία (eine μεσότης) περὶ θάρρους καὶ φόβου ist. Was über ihre Mittelstellung zwischen θρασύτης und δειλίας gesagt sein mußte (vgl. 1186 b 7), ist verloren. Nachdem dargelegt ist, um welche Art von φόβου und θάρρος es sich bei der Tapferkeit handelt, folgt 1190 b 21—1191 a 16 der Abschnitt über die fünf Arten scheinbarer, von der ethischen Tugend dieses Namens zu unterscheidender Tapferkeit, der Abschnitt also, dessen Eudemische und Nikomachische Entsprechung ich soeben besprochen habe. Da erscheinen als dritte Art οἱ δοκῶντες ἀνδρεῖοι εἶναι διὰ τὰ πᾶθη, οἷον οἱ ἐρῶντες ἢ οἱ ἐνθουσιάζοντες. Wider Erwarten erscheint unter den πᾶθη, durch die ein der Tapferkeit ähnliches Verhalten hervorgerufen wird, der θυμός nicht, wie in den beiden andern Ethiken; obgleich die verwundeten Wildschweine auch hier als Beispiel wiederkehren, die sich zur Wehr setzen ἐπειδὴν πληγέντες λυπηθῶσιν, wird doch auch hierbei des θυμός nicht gedacht. Das πᾶθος, das sie zu tapferem Widerstand aufstachelt, ist die durch die Verwundung bedingte λύπη, nicht der θυμός. Dies kann nicht Zufall sein. Es erklärt sich meines Erachtens daraus, daß für Aristoteles, als er die Gr. Ethik vortrug, die Tapferkeit noch immer Tugend des θυμοειδές war. Wir erinnern uns hier, daß die Gr. Ethik zwar schon die Zweiteilung der Seele in λόγον ἔχον und ἄλογον an die Stelle der Dreiteilung gesetzt hat, aber 1185a 21 doch noch die Dreiteilung verwendet. Darum konnte ihr der θυμός noch nicht gleichbedeutend mit ἐργή sein, wie der Eudemischen Ethik. Er war nicht ein einzelner Affekt, sondern ein Teil der Seele, der verschiedener Regungen fähig ist. Er hatte noch etwas von dem platonischen θυμοειδές an sich, das Mut, Zorn und Ehrbegier in sich vereinigte. Da mußten natürlich auch θάρρος und φόβος noch als Regungen des θυμοῦ aufgefaßt werden. Es ist klar, daß als Beispiele der ἀνδρεία διὰ τὰ πᾶθη nicht solche πᾶθη genannt werden konnten, die mit

den πάθος, deren μεσότης die ἀνδρεία sein sollte, als nächstverwandt, weil in dem gleichen Seelenteil wurzelnd empfunden wurden. In der Erörterung über die ἀκρασία ἐργῆς Gr. Ethik 1202 b 10—28 wird der Zornaffekt selbst immer ἐργή genannt und niemals θυμός. Letzterer Ausdruck wird nur gebraucht, wo das Seelenvermögen gemeint ist, das sich im Zorn äußert (ἐρμᾶ πρὸς ἐργήν). Mit dem voreiligen Diener, der den Befehl des Herrn schon auszuführen beginnt, ehe dieser ihn zu Ende gesprochen hat, wird der θυμός verglichen, nicht der ἀκρατής, wenn es heißt: ἕμοιον δὲ πέπονθε τοῦτω ὁ τῆς ἐργῆς ἀκρατής· ἔταν γὰρ ἀκούσῃ τὸ πρῶτον ῥῆμα ἔτι ἠδίκησεν, ὥρμησεν ὁ θυμός πρὸς τὸ τιμωρήσασθαι, οὐκέτι ἀναμείνας ἀκούσαι· πότερον δεῖ ἢ οὐ δεῖ, ἢ ἔτι γε οὐχ οὕτω σφόδρα· ἡ μὲν οὖν τοιαύτη ἐρμῆ πρὸς ἐργήν, ἡ δοκεῖ ἀκρασία εἶναι ἐργῆς, οὐ λίαν ἐπιτιμητέα ἐστίν. Dieser absichtliche Ausdruckswechsel zeigt, daß θυμός und ἐργή für Aristoteles noch nicht gleichbedeutend waren wie in den beiden späteren Ethiken, in denen z. B. der Plural θυμοί für Zornausbrüche gebraucht wird.

Ich kehre nun zu der Lehre der Gr. Ethik über die Tapferkeit zurück. Nachdem der Verfasser den fünf Arten sogenannter Tapferer als den wahrhaft Tapferen den gegenübergestellt hat, der διὰ τὸ νομίζειν αὐτὸ εἶναι καλὸν tapfer ist, fährt er fort: οὐδὲ δὴ παντελῶς ἀνευ πάθους καὶ ἐρμῆς ἐγγίγνεται ἡ ἀνδρεία· δεῖ δὲ τὴν ἐρμὴν γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ λόγου διὰ τὸ καλόν· ὁ δὲ ἐρμῶν διὰ λόγον ἔνεκεν τοῦ καλοῦ ἐπὶ τὸ κινδυνεύειν, ἄρρεος ὢν περὶ ταῦτα, οὕτως ἀνδρείος. Bei πάθος und ἐρμῆ, ohne welche die ἀνδρεία nicht zustande kommen kann, schwebt dem Verfasser doch wohl der θυμός vor. Denn nur für ihn paßt das ἐρμᾶν ἐπὶ τὸ κινδυνεύειν, das mehr ist als ein bloßes θάρρειν und ὑπομένειν τὸν κίνδυνον. Wäre mit dem πάθος das θάρρος gemeint, so wäre die Bemerkung sehr befremdlich. Denn daß die Tugend der Tapferkeit nicht zustande kommen kann ohne dasjenige πάθος, dessen μεσότης sie ist, bedurfte als selbstverständlich keiner Erwähnung. Im Gegensatz zu dem vorausgehenden Satz, der für sich genommen die falsche Vorstellung erwecken könnte, als ob nur die Überzeugung von der Schönheit des tapferen Verhaltens den Tapferen zu diesem bestimmte, will Aristoteles jetzt den Affekt betonen, der auch zur Tapferkeit erforderlich ist. Als solchen hätte er streng genommen das θάρρος nennen müssen, das als Gegensatz des φόβου nur die Furchtlosigkeit, also ein negatives πάθος bezeichnet,

von dem keine mit Affekt verbundene ἐρμῆ ausgehen kann. Wenn nun das ἐρμῶν ἐπὶ τὸ κινδυνεύειν in dem zweiten Satz neben das einem θαρρῶν entsprechende ἄφοβος ὢν gestellt wird, so liegt darin etwas, das über das bloße θαρρεῖν hinausgeht und an das platonische θυμοειδές erinnert. Dadurch bestätigt sich unser früheres Ergebnis, daß Aristoteles nicht zufällig unterlassen hat, in der Gr. Ethik den θυμός unter den πάθη zu nennen, welche die διὰ πάθος ἀνδρείαι im Gegensatz zu der wahren kennzeichnen. Der θυμός als emotionaler Faktor auch der wahren Tapferkeit schwebte ihm anschaulich noch vor, obgleich er ihn theoretisch durch das θάρρος ersetzt hatte. In der Eudemischen Ethik ist von einem πάθος, welches ἐρμᾶ ἐπὶ τοὺς κινδύνους, nicht mehr die Rede. Der θυμός scheint hier seine Bedeutung für die Tapferkeit ganz verloren zu haben. Er kommt nur noch als Beweggrund eines Afterbildes der Tapferkeit vor. Die Lehre von der Tapferkeit führt hier folgerichtig — folgerichtiger, wenn ich recht sehe, als in der ‚Großen Ethik‘ — den Gedanken durch, daß περὶ φόβου καὶ θάρρους ἡ ἀνδρεία. In der Nikomachischen Ethik ist die Bedeutung des θυμός für die Tapferkeit wieder gewachsen. Die Lehre von der wahren Tapferkeit ist zwar ebenso wie in der Eudemischen nur auf φόβος und θάρρος gebaut und eine ἐρμῆ ἐπὶ τοὺς κινδύνους kommt nicht vor; aber die auf θυμός beruhende Tapferkeit ist jetzt als φυσικὴ ἀρετὴ die Vorstufe der wahren, es braucht nur προαίρεσις und οὖ ἔνεκα hinzukommen, um sie zur wahren zu machen. Es ist nicht zu bestreiten, daß hierdurch ein Widerspruch in die Nikomachische Darstellung hineinkommt. Es ist theoretisch unmöglich, daß die διὰ θυμὸν ἀνδρεία als φυσικὴ ἀρετὴ die Vorstufe der wahren ἀνδρεία bildet und durch das Hinzutreten von λόγος und προαίρεσις in sie übergehen kann, wenn es die wahre ἀνδρεία nur mit der Regelung von φόβος und θάρρος zu tun hat, und wenn man unter θυμός nur den Zornaffekt versteht. Nur dann liegt darin kein Widerspruch, wenn man auch θάρρος und φόβος als Funktionen desselben θυμοειδές auffaßt, in dem auch der θυμός als Zorn entsteht. Dann können auch ἀνδρεία und πραότης, wie wir es für die früh-aristotelische Ethik auf Grund der Topika annehmen, beide Tugenden des θυμοειδές sein, die ἀνδρεία aber ihre eigentliche und Haupttugend, weil durch sie die Erfüllung der Aufgabe des θυμοειδές im Gesamtleben der Seele bedingt ist. Denkt man

sich die ἀνδρεία so in der früh aristotelischen Ethik aufgefaßt, so konnte natürlich ihre Aufgabe nicht, wie in den drei erhaltenen Ethiken, auf das furchtlose Ausharren in Kriegsgefahren beschränkt werden, sondern sie mußte ganz allgemein die Fähigkeit sein, das vom λογιστικόν Beschlossene mit feurigem Eifer allen entgegenstehenden Schwierigkeiten zum Trotz durchzuführen. Daß daneben auch von ἀνδρεία im gewöhnlichen Sinne, als kriegerischer Tapferkeit die Rede war, beweisen mehrere Stellen der Topika. Aber die ἀνδρεία in diesem Sinne konnte schwerlich den andern Kardinaltugenden, εὐγένειας, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, koordiniert werden. Denn in diesem Sinne konnte sie nicht als ihr ἔδος für sich beanspruchen τὸ καθ' αὐτὸ περὶ μέναι θυμῷ ἀρετήν. Den erweiterten Begriff der Tapferkeit als Festhalten des θυμειδὲς an dem vom λογιστικόν für recht erklärten gegenüber allen vom ἐπιθυμητικόν ausgehenden Widerständen hatte Platon schon im Laches eingeführt. Daß eine doppelte Bedeutung von ἀνδρεία anerkannt wurde, hat eine Analogie in dem doppelten Gerechtigkeitsbegriff der Ethiken. Die kriegerische Tapferkeit ist gemeint Top. ζ 151 a 31: Falsch ist es, wenn jemand die Tapferkeit als τέλημα μετὰ διανοίας ἐρῆς definiert: ἐνδέχεται γὰρ τέλημα μὲν ἔχειν τοῦ ἀποστρεφεῖν, ἐρῆν γὰρ δὲ διάνοιαν περὶ τὰ ὑμεινᾶ' οὕτως γὰρ πρὸς ἑτερον αὐτῶν ἐκείτηρον δεῖ λέγεσθαι οὕτως πρὸς αὐτῶν τὸ τυγχόν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τῆς ἀνδρείας τέλους, εἶον πρὸς τοὺς πολεμικοὺς κινδύνους καὶ εἴ τι μᾶλλον τούτου τέλους. Hier ist in erster Linie Beziehung der Tapferkeit auf πολεμικοὶ κίνδυνοι angenommen; der Zusatz aber: εἴ τι μᾶλλον τούτου τέλους zeigt, daß der Verfasser außerdem noch ein umfassenderes Wirkungsgebiet der Tapferkeit in Betracht zieht. Daß 125 b 20 ff. die Definition der ἀνδρείας als ἐγκράτεια εὐδῶν getadelt wird, weil sie statt der ἔξις die ἀκαλοῦθεσσα δόνησις nennt, wie auch gleichzeitig die Definition der πενίας als ἐγκράτεια ἐργῆς aus demselben Grunde getadelt wird, scheint mir zu beweisen, daß hier eine ἀνδρεία gemeint ist, die im gleichen Sinne auf dem Gebiet der εὐδῶν die richtige ἔξις ist, wie die πενίας auf dem Gebiet der ἐργῆς. Sie betrifft also nicht das ganze θυμειδὲς, sondern nur einen Teil seiner πᾶθος, und dasselbe gilt für die πενίας. Das gibt uns Aufklärung über die Art, wie in der früh aristotelischen Ethik neben die vier Kardinaltugenden, die die drei Seelenteile in ihrer Gesamtfunktion betrafen, andere Teiltugenden dieser

Seelenteile gestellt werden konnten, die sich nur auf Teilfunktionen (πάρη oder ἐνέργεια) derselben bezogen. Die Tapferkeit im gewöhnlichen Sinne, die kriegerische, ist auch gemeint, wenn Top. γ 117 a 35 der δικαιοσύνη und der σωφροσύνη ein höherer Wert als der ἀνδρεία zuerkannt wird: αἱ μὲν γὰρ αἱεῖ, ἡ δὲ ποτὲ χρησίμη oder wenn ebendasselbst 37 der höhere Wert der Gerechtigkeit gegenüber der Tapferkeit damit begründet wird, daß δικαίων μὲν πάντων ὄντων, οὐδὲν χρησίμος ἢ ἀνδρεία, ἀνδρείων δὲ πάντων ὄντων, χρησίμος ἢ δικαιοσύνη oder wenn 118 a 16 dasselbe dadurch erwiesen wird, daß τὴν μὲν δικαιοσύνην οὐκ ἔστι παρ' ἄλλου πορίσασθαι, τὴν δὲ ἀνδρείαν καὶ παρ' ἄλλου, oder wenn 117 a 28 gesagt wird, im Alter sei die φρόνησις wünschenswerter (αἰρετώτερον), in der Jugend die ἀνδρεία: ἐν τῇ νεότητι γὰρ ἀναγκασιότερα ἢ κατὰ τὴν ἀνδρείαν ἐνέργεια. Solche Wertunterschiede, wie sie hier konstatiert werden, können unter den Kardinaltugenden nicht bestehen. Top. ζ 150 b 61 ff. wird die Definition der ἀνδρεία als ἀνδρεία μετὰ ψευδοῦς δόξης getadelt. Weil nämlich die ἀνδρεία in höherem Grade ein Gut als die ψευδὴς δόξα ein Übel sei, müßte auch die Verbindung beider ἀπολούθειν τῷ μᾶλλον und entweder gut oder doch mehr gut als schlecht sein. Aber dieser Beweis, heißt es weiter, ist nicht zwingend, ἐν μὴ ἐκάτερον ἢ καθ' αὐτὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν· πολλὰ γὰρ τῶν ποιητικῶν καθ' αὐτὰ μὲν οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, μυχθέντα δέ· ἢ ἀνάπαλιν ἐκάτερον μὲν ἀγαθόν, μυχθέντα δὲ κακόν ἢ οὐδέτερον. Diese Einwendung trifft, wie mir scheint, nur die Allgemeingültigkeit der in dem Beweis verwendeten Schlußweise, nicht aber den Beweis selbst. Denn die ἀνδρεία ist ja kein ποιητικόν, sondern ein καθ' αὐτὸ ἀγαθόν und die ψευδὴς δόξα ist ein καθ' αὐτὸ κακόν. Also muß wirklich in der Verbindung das Gute, weil es soviel größer ist, das Übergewicht haben. Daß auf ποιητικὰ ἀγαθὰ das Schlußverfahren nicht anwendbar ist, kann dem Beweis gegen die Zusammensetzung der ἀνδρεία aus ἀνδρεία und ψευδὴς δόξα seine zwingende Kraft nicht nehmen. Direkt kann man aus dieser Stelle über Aristoteles' damalige Auffassung der Tapferkeit nichts entnehmen. Aber 151 a 3 wird an der Definition der ἀνδρεία als τόλμα μετὰ διάνοιας ἐρθῆς getadelt, daß nicht das gemeinsame τέλος der τόλμα und der διάνοια ἐρθῆ angegeben ist: ἐνδεχεται γὰρ τόλμαν μὲν ἔχειν τοῦ ἀποστρεφείν, ἐρθῆν δὲ διάνοιαν περὶ τὰ ὑμεινὰ· οὔτε γὰρ πρὸς ἕτερον αὐτῶν ἐκάτερον δεῖ λέγεσθαι· οὔτε πρὸς ταῦτόν τὸ τυχόν,

ἀλλὰ πρὸς τὸ τῆς ἀνδρείας τέλος, οἷον πρὸς τοὺς πολέμικους κινδύνους καὶ εἴ τι μᾶλλον τούτου τέλος. Diese Stelle beweist, daß Aristoteles auch damals schon die Tugend als eine μετὰ λόγου ἐρμή πρὸς τὸ καλὸν auffaßte. Wenn in der Definition das καλὸν als das gemeinsame τέλος der τέλμα, die hier die ἀλογος ἐρμή des θυμοειδές vertritt, und der ἐρῆθῃ διάνοια, die den ἐρῆθῃ λόγος vertritt, angegeben wäre, so hätte er sie billigen können, wenn wenigstens unter τέλμα eine ἔξις verstanden werden kann. Die 150 b 1 besprochene Definition der ἀναιδεία ist dadurch für ihn unannehmbar, daß sie statt des irrationalen Elementes in der Tapferkeit, statt der ihr zugrunde liegenden ἀλογος ἐρμή, bezw. der betreffenden ἔξις, die Tapferkeit selbst als Bestandteil der ἀναιδεία nennt. Diese ἀναιδεία ist dasselbe, was in den Ethiken θράσος genannt wird und als ὑπερβολή zur Tapferkeit gehört.

Über die vierte Kardinaltugend, die σωφροσύνη, ergeben die Topika nicht viel, außer den schon oben angeführten Sätzen, 1. daß es ihr ἴδιον ist τὸ καθ' αὐτὸ περυσινεῖν ἐπιθυμητικῷ ἀρετῇ εἶναι und 2. daß τὸ πρῶτον σωφρον ἴδιον τοῦ ἐπιθυμητικῷ ist. Top. γ 117 a 32 wird von der σωφροσύνη gesagt, daß sie, ebenso wie die ἀνδρεία, in der Jugend wünschenswerter ist als die εὐφροσύνη: μᾶλλον γὰρ οἱ νέοι τῶν πρὸς βουτῶν ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐνοχλοῦνται. Dazu steht nicht in Widerspruch, was wenige Zeilen später a 35 gesagt wird: δικαιοσύνη und σωφροσύνη seien nützlicher als die ἀνδρεία: αἱ μὲν γὰρ αἱεὶ, ἡ δὲ ποτὲ γρηγορή. Denn wenn auch die σωφροσύνη immer, also auch im höheren Alter, nützlich ist, kann doch die Jugend ihrer noch mehr bedürfen und sie darum dem jungen Menschen zιεωτέρον sein, weil er von ihrem Mangel größeren Schaden zu befürchten hat. Beachtenswert sind zwei Stellen, an denen die Wesensbestimmung der σωφροσύνη als einer συμφωνία getadelt wird, weil συμφωνία dabei nicht im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinne zu verstehen sei: Top. ζ p. 139 b 32 wird gesagt, undeutlich werde eine Definition unter anderem auch dadurch εἰ κατὰ μεταφορὰν εἰρηγεν, z. B. wenn man die σωφροσύνη als eine συμφωνία definiere: ἐνδέχεται δὲ καὶ τὴν μεταφορὰν εἰπόντα συναρκετεῖν ὡς κυρίως εἰρηχότα· οὐ γὰρ ἐφαρμόσει ὁ λεγόμενος ὁρῶς, οἷον ἐπὶ τῆς σωφροσύνης· πᾶσα γὰρ συμφωνία ἐν εὐθιότητι· εἴ τι γένος ἢ συμφωνία τῆς σωφροσύνης, ἐν δὲ γένεσιν ἔσται ταύτων οὐ περιέχουσι ἄλληλα· οὕτε γὰρ ἡ συμφωνία τὴν ἀρετὴν οὐδ' ἡ ἀρετὴ τὴν συμφωνίαν περιέχει. Dieselbe Kritik steht auch Top. ζ p. 123 a 33—37. Es

ist sicher, daß sich diese Kritik gegen Plato richtet, der Pol. IV 430 e. 432 a. 442 c das Wesen der σωφροσύνη als eine ξυμμετρία zwischen dem führenden und den beiden dienenden Seelenteilen bestimmt. Aristoteles hat diese platonische Wesensbestimmung der σωφροσύνη nicht nur wegen des übertragenen Ausdruckes, der an den beiden Topikstellen bemängelt wird, sondern auch ihrem sachlichen Inhalt nach verworfen. Denn während bei Plato die σωφροσύνη 431 e οὕχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τιινὲ ἐνοῦσα — ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται, wie es sich für eine ξυμμετρία schickt, ist bei Aristoteles die σωφροσύνη die spezifische Tugend des ἐπιθυμητικόν. Um ganz klar zu sehen über seine damalige Auffassung der σωφροσύνη, müßte man wissen, ob er sie, wie in den Ethiken, auf Begierden, bezw. ἡδοναί und λύπαι einer bestimmten Art, nämlich die περὶ ἀρετὴν καὶ γέστων, beschränkte (Gr. Ethik 1191 b 5—10. Eud. 1230 b 21—1231 a 25. Nik. 1117 b 27—1118 b 7). War dies der Fall, so würde sich daraus ergeben, daß auch das ἐπιθυμητικόν selbst auf die Begierden dieser Art beschränkt wurde. Denn die σωφροσύνη ist ja die Tugend des ganzen ἐπιθυμητικόν. Das ist aber undenkbar, daß ein Philosoph, der einen begehrenden Seelenteil annimmt, diesem nur Lust, Unlust und Begierde bezüglich der Tast- und Geschmacksempfindungen zuweist, die bezüglich der Gesicht-, Gehörs- und Geruchsempfindungen nicht. Wir müssen also annehmen, daß auch der Ausdruck σωφροσύνη in der früharistotelischen Ethik, wie die Ausdrücke δικαιοσύνη und ἀνδρεία, in doppeltem Sinne gebraucht wurde, nämlich einmal für die Kardinaltugend, die alle Regungen des ἐπιθυμητικόν regeln mußte, und das andere Mal für die tugendhafte ἔξις bezüglich der Lust an Tast- und Geschmacksempfindungen. In der Stelle, die hervorhebt, daß für jugendliche Menschen die σωφροσύνη wünschenswerter ist als für alte, μάλλον γὰρ οἱ νέοι τῶν πρεσβυτέρων ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐνοχλοῦνται Top. γ 117 a 32 ist ohne Zweifel σωφροσύνη in der engeren Bedeutung zu verstehen, in den Stellen, wo als ihr ἴδιον angegeben wird τὸ καθ' αὐτὸ περὶ αὐτὸ ἐπιθυμητικὸς ἀρετὴν εἶναι und τὸ πρῶτον σῶφρον als ἴδιον des ἐπιθυμητικόν in der umfassenderen. Ob aber das ἐπιθυμητικόν nur die sinnlichen Lüste und Begierden enthielt oder auch geistige, wie φιλομαθία und φιλοτιμία, das ist eine weitere, nicht leicht zu beantwortende Frage. Wenn wir anerkennen, daß in jedem der drei Seelenteile,

nach der Lehre des jungen Aristoteles, ein Wille wohnt, dann muß er die *ἐπιθυμία* im *λογιστικόν*, die *ἐπιστημία* im *θυμικόν* lokalisiert haben. In der Großen und in der Eudemischen Ethik werden da, wo es gilt, die Art der *ἡδοναί* und *ἐπιθυμίαι*, auf die sich die *σωφροσύνη* bezieht, auszusondern und abzugrenzen, nur die andern sinnlichen Lustgefühle, des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, ausgeschaltet. Daß es sich bei der *σωφροσύνη* auch um geistige Lustgefühle handeln könnte, kommt dem Verfasser nicht in den Sinn. Ganz anders in der Nikomachischen Ethik. Da werden von vornherein 1117 b 28 *σωματικαί* und *ψυχικαί ἡδοναί* unterschieden. Beispiele der *ψυχικαί* sind *ἐπιθυμία* und *ἐπιστημία*, deren Lust *οὐδὲν πάσχοντες τοῦ σώματος, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς διανοίας* stattfindet. Die *ψυχικαί* werden zuerst als für die *σωφροσύνη* irrelevant beiseite geschoben, dann erst die sinnlichen *ἡδοναί* außer *ἀρετή* und *γένησις*. Daraus erkennen wir die Entwicklung. Wenn das *ἐπιθυμητικόν* der früharistotelischen Ethik auch geistige Begierden wie *ἐπιθυμία* und *ἐπιστημία* in sich befaßt hätte, dann würde Aristoteles schon in den beiden früheren Ethiken sich veranlaßt gesehen haben, diese auszuschalten und beiseite zu schieben, wo er das Gebiet der (engeren) *σωφροσύνη* abgrenzte. Daß er sich in der Nikomachischen Ethik dazu bemüht fühlt, kommt daher, daß die Lehre von den drei Seelenteilen jetzt gar nicht mehr nachwirkt, so daß nun alle *ἐπιθυμίαι* als seelische Vorgänge der gleichen Art, als Betätigungen einer *ἐπιθυμητικῆς ὁνυχμῆς* koordiniert sind. Diese Beobachtung spricht also dafür, daß das ursprüngliche *ἐπιθυμητικόν* nur sinnliche *ἐπιθυμίαι* umfaßte. Die *ἐπιθυμία* war eine *βούλησις* im *λογιστικόν*, die *ἐπιστημία* eine Regung des *θυμειδῆς*, wie bei Plato. Immerhin aber bleibt doch, auch wenn wir alle nichtleiblichen Begierden vom *ἐπιθυμητικόν* ausschließen, für die *σωφροσύνη* als Kardinaltugend, d. h. als richtige Beschaffenheit des ganzen *ἐπιθυμητικόν*, ein weiteres Gebiet übrig, als die spezielle *σωφροσύνη* der drei Ethiken umfaßt. Die Lust an Gesichts-, Gehörs- und Geruchsempfindungen und die auf sie bezüglichen Begierden können unmöglich vom *ἐπιθυμητικόν* und darum auch ihre sittliche Regelung nicht von der spezifischen Tugend des *ἐπιθυμητικόν* ausgeschlossen gewesen sein. Aber wo war z. B. die *ἐπιχειρηματία* untergebracht? Wo die Freude an Erwerb, Besitz, Reichtum? Wir hören einerseits, daß *λόπη* und *ἡδονή* im *ἐπιθυμητικόν* ihren Sitz haben: Top. 3 126 a 6

wenn die *ἐργή* eine *λύπη* wäre, so würde sie in einem andern Seelenteil enthalten sein als ihr *γένος*, die *λύπη*; denn *ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ἐργή ἐν τῷ θυμοειδέι*. Das klingt so, als ob jede *ἡδονή* und *λύπη*, gleichviel was sie zum Gegenstand hat, eine Regung des *ἐπιθυμητικόν* wäre. Also müßte auch die Freude an Erwerb, Besitz, Reichtum vom *ἐπιθυμητικόν* empfunden werden und dann natürlich auch das Begehren nach diesen Dingen in ihm enthalten sein, obgleich dieses Begehren keine *σωματική ἐπιθυμία* ist. Aber, kann man erwidern, das Begehren nach Erwerb, Besitz, Reichtum hat doch in den meisten Fällen eine indirekte Beziehung zu den *σωματικαὶ ἐπιθυμίαι*. ‚Niemand‘, heißt es Top. 177 a 1, ‚schätzt den Reichtum um seiner selbst willen, sondern um eines andern willen (ὁ δ' ἑτέρου)‘. Ist dieses andere eine *σωματική ἡδονή*, dann wurzelt die *φιλοχρηματία* im *ἐπιθυμητικόν*; ist das andere Ehre, dann wurzelt sie im *θυμοειδέε*. Top. β p. 110 b 37 wird gelehrt, daß die *ἐπιθυμία* sich auf einen Gegenstand entweder als auf ihr Ziel (ὡς τέλος) beziehen kann oder als auf ein Mittel zu ihrem Ziel (ὡς τῶν πρὸς τὸ τέλος) oder als auf ein *συνβεβηκός* desselben. Entscheidend für die Einordnung der *ἐπιθυμία* in einen Seelenteil kann natürlich nur ihr *τέλος* sein. Wer Geld und Gut begehrt, um sich durch sie sinnliche Genüsse zu verschaffen, der begehrt eigentlich letztere und seine Begierde wurzelt im *ἐπιθυμητικόν*. Spricht man aber von einer *ἡδονή* an der Erkenntnis eines mathematischen oder sonstigen wissenschaftlichen Satzes, so ist der Ausdruck *ἡδονή* offenbar in andern Sinne gebraucht, als wenn man eine leiblich-sinnliche *ἡδονή* meint: Top. α 106 a 37 *οἷον τῇ μὲν ἀπὸ τοῦ πίνειν ἡδονῇ ἢ ἀπὸ τοῦ διψῆν λύπη ἐναντίον, τῇ δ' ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν ὅτι ἡ διάμετρος τῇ πλεονεξίαςύμμετρος οὐδέν· ὥστε πλεονεχίως ἡ ἡδονὴ λέγεται*. Die geistige *ἡδονή*, die sich mit der erfolgreichen Betätigung des *λογιστικόν* verbindet, hat also in diesem ihre Stätte, nicht im *ἐπιθυμητικόν*. Zwischen ihr und der im *ἐπιθυμητικόν* findet nur Namensgleichheit, nicht Wesensgleichheit statt. In den Abhandlungen über die *ἡδονή* Gr. Ethik 1204 a 19—1206 a 36 und Nikom. Ethik 1152 b 8—1154 b 34 werden zwar auch verschiedene Arten von *ἡδονή* angenommen, aber die Einheit des Begriffes *ἡδονή* wird nicht aufgegeben. Sowohl die auf *ἀναπλήρωσις* einer *ἐνδεα* oder *ἀποκατάστασις* εἰς εὖσιν beruhenden *ἡδοναί*, denen immer eine *λύπη*

vorausgeht, wie die, bei denen dies nicht der Fall ist, sind ihrem Wesen nach ungehemmte Betätigungen, ἐνέργειαί, nicht γένεσεις. In der Gr. Ethik 1204 b 25 ff. wird das μέριον τῆς ψυχῆς eingeführt, welches bei einer leiblichen Bedürfnisstillung ἅμα τῇ προσερχῶν ὧν ἐσμὲν ἐνδεεῖς sich bewegt und betätigt. Seine Bewegung und Betätigung ist die ἡδονή. Daß für die ἡδοναί des Gesichts-Gehörs-Geruchssinnes und des Denkvermögens, ὧν οὐκ ἔστι προλυπηθῆναι, dasselbe erst recht gilt, ergibt sich, wenn es auch hier nicht ausgesprochen wird, aus dem ganzen Zusammenhang als die Meinung des Verfassers. Deutlicher wird in der Nikomachischen Parallelstelle, aus der die der Gr. Ethik nicht abgeleitet sein kann, auf beide Arten von ἡδοναί der Begriff ἐνέργεια angewendet: 1153 a 7—17. Aber das μέριον ψυχῆς, dessen ἐνέργεια nach der Gr. Ethik die ἡδονή leiblicher Bedürfnisse ist (man kann nur das ἐπιθυμητικόν verstehen) wird in der Nikomachischen Stelle nicht mehr herbeibemüht, sondern statt dessen 1152 b 35 die durch die ἐνδεειν beeinträchtigte ἑξίς und εὐσις zum Subjekt der lustvollen ἐνέργεια gemacht. Die Gr. Ethik ist ja die einzige der drei Ethiken, welche noch von den drei Seelenteilen weiß. Welcher Seelenteil durch seine Bewegung und Betätigung beim ἐπὶ τῆς διανοίας θεωρεῖν die Lust zustande bringt, sagt der Verfasser nicht, aber wenn man ihn gefragt hätte, so hätte er das διανοητικόν selbst nennen müssen. Das hätte dann aber zu der in der Topikstelle bezeugenden Auffassung, die er schon aufgegeben hatte, zurückgeführt, daß nämlich ἡδονή als geistige Lust und ἡδονή als sinnliche Lust, nur namens-, nicht wesensgleich sind.

Das in den ethischen Beispielen der Topika erkennbare Streben des Aristoteles, nicht nur die Lehre von den Kardinaltugenden auf die von den drei Seelenteilen zu begründen, sondern auch von jedem einzelnen seelischen Vorgang anzugeben, in welchem Seelenteil er stattfindet, mußte ihn notwendig in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickeln, die gewiß zu einem Hauptbeweggrund für ihn wurden, die Lehre von den drei Seelenteilen später fallen zu lassen. Top. β 113 a 35 οἷον εἰ τὸ μένος ἐπισθαι ὀργῇ ἐρησεν, εἴη ἂν τὸ μένος ἐν τῷ θυμοειδεῖ· ἐκεῖ γὰρ ἡ ὀργή· σκοπεῖον οὖν εἰ καὶ τὸ ἐνκντίον ἐν τῷ θυμοειδεῖ, ἢ φιλίσκ'· εἰ γὰρ μή, ἀλλ' ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἂν ἔποιτο μένος ὀργῇ. ε 126 a 6 ἐκν οὖν τις τῇν χισχόντην εἰβον εἴη ἢ τῇν ὀργῇν

λύπην, οὐ συμβήσεται ἐν τῷ αὐτῷ τὸ εἶδος καὶ τὸ γένος ὑπάρχειν· ἡ μὲν γὰρ αἰσχύνη ἐν τῷ λογιστικῷ, ὃ δὲ φόβος ἐν τῷ θυμοειδέϊ· καὶ ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ὀργή ἐν τῷ θυμοειδέϊ· ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἡ εὐλία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἂν εἴη βούλησις· πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ. Wir finden also in diesen beiden Stellen folgende Verteilung seelischer Vorgänge auf die drei Seelenteile:

I. Λογιστικόν: βούλησις, αἰσχύνη.

II. Θυμοειδές: ὀργή, φόβος.

III. Ἐπιθυμητικόν: ἡδονή, λύπη (εὐλία, μῖσος?).

Die Definition des Zornes, dessen Zuweisung an das θυμοειδές unsern Erwartungen entspricht, wird mehrfach in den Topika besprochen. Wie in der Stelle 126 a 6 wird mehrfach die Meinung abgewehrt, daß die ὀργή eine λύπη sei. Top. γ 125 b 28 Ἐνίστα δὲ καὶ τὸ παρὰ κοινου τοῦ ἐπωσοῦν ὡς γένος τιθέασιν, οἷον τὴν λύπην τῆς ὀργῆς. — ὁ μὲν γὰρ ὀργιζόμενος λυπεῖται, προτέρως ἐν αὐτῷ τῆς λύπης γενομένης· οὐ γὰρ ἡ ὀργή τῆς λύπης, ἀλλ' ἡ λύπη τῆς ὀργῆς αἰτία· ὥσθ' ἀπλῶς ἡ ὀργή οὐκ ἔστι λύπη. Die λύπη ist die Ursache der ὀργῆς. Sie muß zuerst im ἐπιθυμητικῷ vorhanden gewesen sein; aus ihr entspringt dann im θυμοειδέι die ὀργή. Die λύπη ihrerseits entspringt aus einer ὑπόληψις ὀλιγωρίας, d. h. aus der Annahme, daß man von jemandem geringschätzig behandelt werde. Top. δ 127 b 30 οἷον τῆς ὀργῆς καὶ ἡ λύπη καὶ ἡ ὑπόληψις ὀλιγωρίας ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι δοκεῖ· λυπεῖται τε γὰρ ὁ ὀργιζόμενος καὶ ὑπολαμβάνει ὀλιγωρεῖσθαι. Aber damit, daß πλείω φαίνεται τοῦ εἶδους ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα, ist dessen Wesen noch nicht bestimmt, solange man den Gattungsbegriff nicht gefunden und das logische Verhältniß jeder der übrigen Bestimmungen zu diesem nicht präzisiert hat. Dies ist z. B. nicht geschehen, wenn jemand die ὀργή als λύπη μεθ' ὑπόληψεως τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι definiert. 151 a 14. Der Definierende meinte εἰ διὰ τὴν ὑπόληψιν τὴν ποιούτην ἡ λύπη γίνεσθαι· τὸ δὲ διὰ τὸδε γίνεσθαι τι οὐκ ἔστι τούτων τῷ μετὰ τούτου τόδ' εἶναι· κατ' οὐδένα τῶν εἰρημένων τρόπων (es waren vorher mehrere Bedeutungen von μετὰ τινος εἶναι aufgezählt). Aristoteles will also das Kausalverhältniß ausgedrückt sehen, das 1. zwischen der ὑπόληψις und der λύπη und 2. zwischen der λύπη und der ὀργῆ selbst besteht. Aber das γένος, dem Aristoteles die ὀργή unterordnen will, erfahren wir nur θ 152 a 31 οἷον εἰ δέοι λαβεῖν εἴ τι ὁ ὀργιζόμενος ὀρεῖται τιμωρίας διὰ φαινομένην

ἐλεγχωρίαν, ληστειήν δ' ἐργήν ὁρεῖται εἶναι τιμωρίαν διὰ φαινομένην ἐλεγχωρίαν. Er rät an dieser Stelle, eine allgemeine πρότασις durch eine Definition vorzubereiten, die diese πρότασις in sich implicite enthält (ἐρισμῷ λαμβάνειν, ἐφ' ᾧ ἐνδέχεται, τὴν καθόλου πρότασιν); die Definition dürfe aber nicht die des Subjekts der πρότασις (hier ὁ ἐργιζόμενος) sein, sondern die eines mit diesem in συστοιχία stehenden Begriffes (hier ἡ ἐργή). Dann werde man leichter die Zustimmung des Gegners erhalten. Hätte man gleich die πρότασις aufgestellt, ὅτι ὁ ἐργιζόμενος ὁρέγεται τιμωρίαν usw., so würde der Gegner ihre Allgemeingültigkeit bestritten haben, mit der Begründung: τοῖς γὰρ γονεῦσιν ἐργιζόμεθα μὲν, οὐκ ἐρεγόμεθα δὲ τιμωρίᾳ. Dieser Einwand ist zwar nicht zutreffend (ὥς οὐκ ἀληθὴς ἡ ἐνστάσις· παρ' ἐνίων γὰρ ἔκαστῃ τιμωρία τὸ λυπησθαι μόνον καὶ ποιῆσαι μεταμέλεισθαι), aber er ist doch scheinbar genug, um dem Gegner eine scheinbare Berechtigung zur Ablehnung der allgemeinen πρότασις zu geben. Gegen die Definition der ἐργή, wenn man durch sie die πρότασις vorbereitet hätte, wäre es ihm nicht so leicht geworden, einen Einwand zu finden (οὐκ ἔστιν ἐμοὶ ὡς ἔχθιστον ἐνστάσιν εὑρεῖν). Daß die hier als Beispiel gebrauchte Definition der ἐργή als ὁρεῖται τιμωρίαν διὰ φαινομένην ἐλεγχωρίαν von Aristoteles gebilligt wurde, das würde man schon aus der Parteilichkeit erraten, mit der er sie gegen einen Einwand in Schutz nimmt, obgleich dies für den Zweck seiner Erörterung gar nicht nötig war: bestätigt wird es durch die Stelle der Rhetorik II 2 p. 1378 a 31 ἔστω δὲ ἐργή ὁρεῖται μετὰ λύπης τιμωρίαν φαινομένης διὰ φαινομένην ἐλεγχωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ἐλεγχωρεῖν μὴ προσήκοντος. Während Top. 6 152 a 31 die Definition in verkürzter Form gegeben wird, so daß z. B. die λύπη fortgelassen ist, die doch, wie aus andern Topikstellen hervorgeht, Aristoteles schon damals in die Wesensbestimmung der ἐργή mit aufnehmen wollte, will die Definition in der Rhetorik exakt und vollständig sein. Die Definition, die er im Sinne hatte, als er die Topikvorlesung hielt, muß im wesentlichen dieselbe gewesen sein, die wir in der Rhetorik lesen, die ohne Zweifel aus viel späterer Zeit stammt. Sie interessiert uns hier, insofern sie die früharistotelische Affektenlehre beleuchtet. Da wir einerseits die bestimmte Aussage haben, daß die ἐργή im θυμωδές, d. h. eine Regung des θυμωδές ist, und da wir andererseits sie der Gattung ὁρεῖται eingeordnet sehen, so ist damit bewiesen,

daß ἔρεξις (ἐρημία) nicht nur das ἐπιθυμητικόν besitzt, sondern auch das θυμοειδές; und wenn diese beiden, dann natürlich auch das λογιστικόν, worauf ich bei Besprechung der βούλησις zurückkommen werde. Wir müssen ferner beachten, daß wenn auch die ἐρημία eine Regung des θυμοειδές ist, doch an ihrer Entstehung alle drei Seelenteile beteiligt sind. Denn die ὑπόληψις ἐλεγχωρίζας τοῦ ἐλεγχωρεῖν μὴ προσήκοντος kommt offenbar im λογιστικόν zustande, die durch die ὑπόληψις verursachte λύπη, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, im ἐπιθυμητικόν, die ἔρεξις τιμωρίζας im θυμοειδές. Es ist also die innigste Wechselwirkung der drei Seelenteile vorausgesetzt. Nicht nur nehmen die beiden ἄλογα μέρη das Denkergebnis des λογιστικόν als Vorstellungsinhalt in sich auf, was ja vorausgesetzt werden mußte, wenn die Rede von ihrem Gehorsam oder Ungehorsam gegen dasselbe eine sinnvolle sein sollte, sondern die ἄλογα μέρη beeinflussen sich auch gegenseitig direkt. Zum Beispiel ist die λύπη im ἐπιθυμητικόν eine Mitursache des Zornes neben der vom λογιστικόν gehegten ὑπόληψις ἐλεγχωρίζας. Beide andern Seelenteile wirken gleichzeitig auf das θυμοειδές ein. Denn wir können dem Aristoteles nicht die Auffassung zutrauen, daß das θυμοειδές nur durch die λύπη im ἐπιθυμητικόν in Bewegung gerät und nicht auch direkt durch die ὑπόληψις des λογιστικόν angeregt wird. Ist nun ἔρεξις τιμωρίζας die dem Wesen des θυμοειδές angemessene Regung gegenüber der von andern Menschen erwiesenen Nichtachtung, so muß sein Wesen in dem Streben nach Ehre seinen innersten Kern haben. Denn τιμωρίς ist ja nichts anderes als die Herstellung der verletzten Ehre. Aber es wäre sonderbar, wenn dieser Seelenteil sich nur als Verteidiger der äußeren Ehre gegenüber deren Angreifern betätigte und nicht auch die innere Ehre zu wahren suchte, deren Besitz erst das Recht gibt, äußere Ehre, das Gegenteil von ἐλεγχωρίζ, zu beanspruchen. Von hier aus läßt sich, glaube ich, die Frage lösen, die uns vorhin schon begegnet ist, wieso in der früharistotelischen Ethik von zwei Tugenden des θυμοειδές die Rede ist, der πραύτης, die den Zorn regelt, und der ἀνδρείας, die das Gesamtverhalten des θυμοειδές in seinem Zusammenleben mit den andern Seelenteilen regelt, und warum die ἀνδρεία als die Tugend κατ' ἐξοχήν dieses Seelenteils eine Kardinaltugend ist, die πραύτης dagegen nicht. Fassen wir die ἀνδρεία, wie oben schon angedeutet, als diejenige ἔξις des θυμοειδές, durch die es

fähig ist, mit feuriger Energie das von dem λογιστικόν für gut und recht erkannte durchzusetzen, dann leuchtet ein, daß sie als Schützerin der inneren Ehre primäre Bedeutung hat, die πραότης dagegen, die nur den Zorn, den Wächter der äußeren Ehre, regelt, nur sekundäre.

In der Tugendlehre der Nikomachischen Ethik sind noch zwei Tugenden vorhanden, die es mit der äußeren Ehre zu tun haben. die μεγαλοψυχία und eine anonyme, die zwischen φιλοτιμία und ἀφιλοτιμία die Mitte hält. Von diesen ist letztere erst in der Nikomachischen Ethik hinzugekommen, während die μεγαλοψυχία schon den beiden früheren Ethiken bekannt ist. Die anonyme, eine maßvolle Ehrliebe, verhält sich zur μεγαλοψυχία wie die ἐλευθερίότης zur μεγαλοπρέπεια. Wie die drei erhaltenen Ethiken, so kannte auch die früharistotelische Ethik, wie wir aus den Topika entnehmen, eine Tugend φιλοτιμία nicht. An der einzigen Stelle der Topika, wo der φιλότιμος vorkommt, ζ 146 b 21 ff., hat das Wort deutlich tadelnde Bedeutung. Die Definition eines Relationsbegriffes, heißt es da, muß bisweilen auch Quantität, Qualität, Ort usw. der Sache, zu der die Relation besteht, in sich aufnehmen: ὅσον φιλότιμος ἐ ποίας καὶ πόσῃς ὀρεγόμενος τιμῆς· πάντες γὰρ ὀρέγονται τιμῆς, ὥστ' οὐκ ἀπόχρη φιλότιμον εἶπέν τὸν ὀρεγόμενον τιμῆς, ἀλλὰ προσθετέον τῆς εἰρημένηας διαφοράς· ὁμοίως δὲ καὶ φιλοχρήματος ἐ πόσων ὀρεγόμενος χρημάτων ἢ ἀκρατῆς ὁ περὶ ποίας ἡδονάς· οὐ γὰρ ὁ ὑφ' ὀποιαισὶν ἡδονῇς κρατούμενος ἀκρατῆς λέγεται, ἀλλ' ἐ ὑπό τινος. Schon die Parallelisierung mit dem φιλοχρήματος zeigt, daß φιλότιμος hier in tadelndem Sinne steht. Es gibt im Griechischen viele φιλοτιμοῦτοι (Nik. 1099 a 9), die so heißen, weil sie für die betreffende Sache eine einseitige und übertriebene Vorliebe haben. Diese tadelnde Bedeutung von φιλοτιμία ist auch in den Ethiken die herrschende, obgleich der Sprachgebrauch des täglichen Lebens auch die lobende kannte, wie Aristoteles Nik. 1125 b 11 hervorhebt: ἔστι δ' ὅτε τὸν φιλότιμον ἐπαινοῦμεν ὡς ἀνδρώδη καὶ φιλόκαλον. — διήκον δ' ἐστὶ πλεοναχῶς τοῦ φιλοτιμοῦτος λογιμένου οὐκ ἐπὶ τὸ αὐτὸ φέρομεν ἀεὶ τὸν φιλότιμον, ἀλλ' ἐπαινοῦντες μὲν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ οἱ πολλοί, ψέγοντες δ' ἐπὶ τὸ ὀλλίον ἢ δεῖ. In seiner philosophischen Terminologie kennt Aristoteles nur die tadelnde. Diese ist auch in der Topikstelle zu erkennen. Wie der φιλοχρήματος nicht der χρημάτων ὀρεγόμενος überhaupt ist, sondern der πλείονων ἢ δεῖ καὶ ὅθεν οὐ δεῖ χρημάτων

ἔρεγγόμενος, so ist auch der φιλότιμος nicht der τιμῆς ἐρεγγόμενος überhaupt, sondern der μάλλον ἢ δεῖ καὶ εἶναι οὐ δεῖ τιμῆς ἐρεγγόμενος. Um sein Wesen zu bestimmen, muß man Qualität und Quantität der von ihm erstrebten Ehre in Betracht ziehen. Die Qualität der Ehre ist abhängig von der Person des Ehrenden. Ehre bester Qualität ist die, welche von den Tugendhaften und Einsichtigen gespendet wird; minderwertiger Qualität, die von den οἱ πολλοὶ stammt. Die Quantität der Ehre ist die richtige, wenn sie der Würdigkeit des Geehrten entspricht. Der Fehler des φιλότιμος besteht also darin, daß er entweder minderwertige Ehre oder mehr Ehre, als ihm zukommt, erstrebt. Es scheint mir sicher, daß die früharistotelische Ethik, wenn sie eine tadelnswerte φιλοτιμία in diesem Sinne aufstellte, auch eine ihr entsprechende Tugend aufgestellt haben muß, die nur die μεγαλοψυχία gewesen sein kann. Man darf aber bei diesem Worte nicht an die berühmte Schilderung des μεγαλόψυχος in der Nikomachischen Ethik Δ ep. 7. 8 denken, in der der ursprüngliche Begriff dieser Tugend, nachdem schon die Eudemische Ethik in derselben Richtung sich von ihm entfernt hatte, gänzlich bis zur Unkenntlichkeit umgebildet ist. Daß diese Tugend sich ursprünglich, wie wir aus der Topikstelle entnommen haben, wirklich nur auf das Streben nach äußerer Ehre bezog, und eben die Tugend war, vermöge deren ein Mensch hochwertige Ehre in dem seinem Verdienst entsprechenden Ausmaß begehrte, sieht man noch deutlich in der Gr. Ethik, der frühesten unter den drei erhaltenen: 1192 a 22 ἔστι δὲ περὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν, καὶ περὶ τιμὴν οὐ τὴν παρὰ τῶν πολλῶν, ἀλλὰ τὴν παρὰ τῶν σπουδαίων, [καὶ] (οὐ) μάλλον δ' ἢ δεῖ περὶ ταύτην· οἱ γὰρ σπουδαῖοι εἰδότες καὶ κρίνοντες ἐρῶς τιμήσουσιν· βουλήσεται οὖν μάλλον ὑπὸ τῶν συνειδόντων αὐτῷ, ὅτι ἄξιός ἐστι τιμῆς, τιμασθαι· οὐδὲ γὰρ περὶ πᾶσαν τιμὴν ἔσται, ἀλλὰ περὶ τὴν βελτίστην, καὶ τὸ τίμιον ἀγαθὸν καὶ ἀρχῆς τάξιν ἔχον· οἱ μὲν οὖν εὐκαταφρόνητοι ὄντες καὶ φαῦλοι, μέγαλ' οὐδ' αὖτις ἀξιοῦντες καὶ πρὸς τοῦτοις τιμασθαι οἰόμενοι δεῖν, χεῖνοι· ὅσοι δ' ἐλαττόνων αὐτοῦς ἀξιοῦσιν ἢ προσήκον αὐτοῖς, μικρόψυχοι· ὁ ἄρα μέσος τούτων ἐστὶν ὃς μήτε ἐλάττωτος τιμῆς αὐτῶν ἀξιοὶ ἢ προσήκει, μήτε μέζονος ἢ ἀξίος ἐστίν, μήτε πάσης· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ μεγαλόψυχος· (καὶ μάλλον δὲ δεῖ περὶ ταύτην Laur. XXXI 11 καὶ μάλλον δὲ δεῖ ἢ περὶ ταύτην Aldina καὶ μάλλον δὴ ἢ περὶ ταύτην Basileensis ² καὶ μάλλον δ' ἢ ἐρῶς περὶ ταύτην Marc. 213 Coislinianus 161). Hier ist dargelegt ποῖας καὶ πόσας

τιμῆς ὁρέγεται ὁ μεγάλου ψυχρός, ganz entsprechend der Topikstelle. Nur der Nachweis, daß die μεγαλοψυχία eine μεσότης zwischen χυνότης und μικροψυχία ist, dürfte der ursprünglichen Lehre fremd gewesen sein. Denn die Beschränkung auf die Ehre, die von den Tugendhaften gespendet wird, läßt sich nicht auf ein μέσον zurückführen und die Beschränkung auf die dem Verdienst entsprechende Ehre kann auch ohne die Lehre vom μέσον bestehen. Nur in den Worten μεγάλων αὐτοὺς ἄξιοντες καὶ πρὸς τοῦτοις τιμᾶσθαι οἰόμενοι δεῖν liegt schon der Keim der neuen und unursprünglichen Auffassung, die in den beiden späteren Ethiken sich entfaltet und die ursprüngliche zurückdrängt. Denn πρὸς τοῦτοις zeigt, daß der Verfasser bei μεγάλων αὐτοὺς ἄξιοντες nicht an Ehrungen gedacht hat. Aber das ist nur bei-
läufig und beeinträchtigt nur wenig den einheitlichen Gedanken-
gang des Kapitels. Denn im nächsten Satze wird gleich wieder die τιμή als ausschließlicher Gegenstand der Ansprüche des μεγάλου ψυχρός genannt. In der Eudemischen Ethik geht Aristoteles 1232 a 28 von der Etymologie aus, um den Begriff des μεγάλου ψυχρός zu ermitteln. Wir nennen ihn so ὡς περ ἐν μεγέθει: τινὶ ψυχῆς καὶ θυάμεως. Er ist dem σεμνός und dem μεγαλοπρεπής ähnlich und, insofern er über Größe und Kleinheit der Güter richtig urteilt, ist seine Tugend eine Folge des Besitzes aller Tugenden oder umgekehrt. Er schätzt die meisten Dinge gering und nur mit wenigen und großen ist es ihm Ernst. Unter den äußeren Gütern, um die sich die Menschen bemühen, schätzt er nur die Ehre hoch. So tritt hier zum erstenmal in dieser Schilderung des μεγάλου ψυχρός die Ehre auf, aber nicht um ihrer selbst willen, als ob sie das eigentliche Ziel des μεγάλου ψυχρός bildete, sondern abgeleitet aus und untergeordnet unter sein Streben nach großen Dingen. Es scheint ein Widerspruch, fährt Aristoteles fort, daß es ihm einerseits noch am ehesten um Ehre zu tun ist und daß er andererseits ein Verächter des Urteils der Menge ist. Kleine und große Ehre kann man nach zwei Gesichtspunkten unterscheiden, entweder nach der Qualität des Ehrenden — nach diesem Gesichtspunkt ist die Ehre größer, die von einzelnen bedeutenden Menschen als die von noch so vielen unbedeutenden kommt — oder nach der Qualität der Leistungen, für die man geehrt wird. Diese müssen selbst den Charakter der Größe an sich tragen, damit die Ehre als eine große

erscheine, wie sie der μεγαλόψυχος liebt. Nun sind es aber die Tugenden, die, jede einzelne für ihr besonderes Gebiet, den Menschen zu großen Leistungen befähigen. Darum sind sie es auch, die, wieder jede für ihr Sondergebiet, den Menschen μεγαλόψυχος machen. So ergibt sich, daß, wie schon gesagt, die μεγαλόψυχία alle Tugenden in sich schließt. Die in diesem ersten Abschnitt geschilderte μεγαλόψυχία hat ihr Wesen offenbar nicht darin, sich auf Ehre zu beziehen; auf diese bezieht sie sich nur κατὰ συμβεβηκός, καθ' ὥςτις auf die großen Güter jeder Art, und so schließt sie, wie die καλοκαγαθία (siehe unten die Nikomachische Parallelstelle), alle Tugenden in sich. Es leuchtet ein, daß die μεγαλόψυχία der Gr. Ethik, die sich καθ' ὥςτις auf τιμή und ἀρετή bezieht und noch ziemlich genau das ist, was wir nach den Andeutungen der Topika als der εὐλοσιμία entsprechende Tugend für die früharistotelische Ethik voraussetzen müssen, die ursprüngliche Konzeption ist, die Eudemische μεγαλόψυχία eine durch Verschiebung des leitenden Gesichtspunktes bewirkte Umbildung der ursprünglichen Konzeption. Denn für diese Tugend, die mit der καλοκαγαθία identisch ist, hätte kein neuer Begriff aufgestellt zu werden brauchen. Aber außer dieser μεγαλόψυχία nimmt ja Aristoteles (wie bei der Gerechtigkeit) noch eine Einzeltugend μεγαλόψυχία an, παρὰ τὰς ἄλλας ἀρετάς. Prüfen wir, wie sich diese zu der der Gr. Ethik verhält. Es gibt unter den ἀγαθὰ, als vornehmste Klasse, die Klasse der τίμια (vgl. Gr. Ethik 1183 b 620 ff. Ar. fragm. 113 Rose); diese sind teils klein, teils groß; einige Menschen sind der großen würdig, andere nur der kleinen; und von jenen beanspruchen einige die großen Güter, deren sie würdig sind, andere nicht, sondern nur die kleinen; jene sind μεγαλόψυχοι und lobenswert, diese μικρόψυχοι und tadelnswert; von denen aber, die nur der kleinen würdig sind, beanspruchen einige die großen; diese sind χαῖνοι und tadelnswert; andere begnügen sich mit den kleinen, deren sie würdig sind; sie haben keinen Namen und werden hier noch nicht als Vertreter einer tugendhaften ἔξις angesehen: ὁ δὲ τέταρτος τῶν διορισθέντων οὔτε πᾶμπαν ψεκάτος οὔτε μεγαλόψυχος, περὶ οὐδὲν ἔχων μέγεθος· οὔτε γὰρ ἄξιός οὔτε ἄξιός μεγαλῶν. Er ist nicht tadelnswert; denn er verhält sich, wie der λόγος befiehlt; er ist sogar τῇ εὐσταίᾳ mit dem μεγαλόψυχος identisch, insofern beide das beanspruchen, dessen sie

würdig sind; er kann auch zum *μεγαλόψυχος* werden, wenn er die Würdigkeit für die großen Güter erwirbt. Aber Aristoteles interessiert sich hier für ihn nicht. Er ist nur beflissen, um seine Theorie, daß die Tugenden *μεσότητες* sind, durchzuführen, die *μεγαλόψυχία* als die richtige Mitte zwischen *χαυνότης* und *μικροψυχία* zu erweisen. Darauf kommt es ihm an, daß der *χαῦνος* und der *μικρόψυχος* beide, nach verschiedener Richtung freilich, dem *μεγαλόψυχος* entgegengesetzt sind, der eine bezüglich seiner Ansprüche bei gleicher Würdigkeit, der andere bezüglich seiner Würdigkeit bei gleichen Ansprüchen. Wir werden sehen, daß später, in der Nikomachischen Ethik, Aristoteles auch jenem *τίτλατος*, den er als unbequem für seinen augenblicklichen Zweck in der Eudemischen Stelle ausgeschaltet hatte, einen Platz im System seiner Tugendlehre anzuweisen sich genügt gesehen hat. Aber zunächst noch bei der Eudemischen Stelle verweilend, stellen wir fest, daß auch die *μεγαλόψυχία* als Einzeltugend sich nur unter anderm auch auf die Ehre bezieht. Es handelt sich in der ganzen Darlegung ihres Begriffes nicht um die *τιμή* als solche, sondern um die *μεγάλα τῶν τιμῶν ἀγαθῶν* und nur beiläufig unter diesen auch um die *τιμή*. Daher heißt es 1233 a 4 ἐπεὶ οὖν περὶ τιμῆς αἴρεσιν καὶ χοῆσιν καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τῶν ἐν τιμῶν ἀρίστη ἐστὶ διὰ θείας ἢ μεγαλόψυχια καὶ οὐ περὶ τὰ χορήγια καὶ τοῦτ' ἀποδείξομεν τῷ μεγαλόψυχῳ, ἕκτα δὲ καὶ ἡ μεσότης αὐτῇ ἐπιανε-τωάται usw. Warum wird hier die *τιμῆς αἴρεσις* der der andern *ἐντιμια ἀγαθῶν* vorangestellt, obgleich die vorausgehende Erörterung nur von letzteren handelte, wenn nicht, weil die Beziehung der *μεγαλόψυχία* auf die Ehre durch seine frühere Lehre gegeben war, an die er trotz der mit ihr vorgenommenen Umbildung noch anknüpfen wollte? In der Nikomachischen Ethik wird die Betrachtung 1123 a 34, wie in der Eudemischen, an die Etymologie angeknüpft und der *μεγαλόψυχος* definiert als ὁ μεγαλῶν αἰσίων ἀξίων ἄξιος ὢν. Der *μεγάλων αἰσίων ἀξίων ἀνάξιος* ὢν heißt *χαῦνος*, der *ἐλαττόνων αἰσίων ἀξίων ἢ ἀξίος* heißt *μικρόψυχος*, mag es sich nun um große, mittlere oder kleine Dinge handeln. Unter den *μεγάλα*, die der *μεγαλόψυχος* seiner Würdigkeit gemäß für sich beansprucht, nimmt ein Gut die erste Stelle ein, nämlich die Ehre, die schon daran, daß wir sie den Göttern erweisen, als größtes unter den äußern Gütern kenntlich ist. Darum sind es *τιμή* und *ἀτιμία*, zu denen sich der *μεγαλόψυχος* verhält, wie

man soll. Dies ist Zugeständnis an die ältere Lehre, aber ebensowenig wie in der Eudemischen Ethik ist Aristoteles jetzt der Meinung, daß sich die Bedeutung der *μεγαλόψυχία* in der richtigen Art des Strebens nach Ehre erschöpfe. Diese nimmt nur unter den Zielen seines Strebens die erste Stelle ein: 1124 a 12 *μάλιστα μὲν οὖν ἐστὶν, ὥσπερ εἴρηται, ὁ μεγαλόψυχος περὶ τιμᾶς, οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ περὶ πλοῦτον καὶ δυναστείαν καὶ πᾶσαν εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν μετρίως εἴξει, ὅπως αὖ γίνηται, καὶ οὕτε εὐτυχῶν περιχαρὴς ἔσται οὕτε ἀτυχῶν περιλυπός· οὐδὲ γὰρ περὶ τιμῆν οὕτως ἔχει ὡς μέγιστον οὖν· αἱ γὰρ δυναστεῖαι καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τὴν τιμὴν ἐστὶν αἰρετός· οἱ γοῦν ἔχοντες αὐτὰ τιμᾶσθαι δι' αὐτῶν βούλονται· ὃ δὲ καὶ ἡ τιμὴ μικρόν ἐστιν, τοῦτο καὶ τὰ ἄλλα.* Ist es nicht sonderbar, daß dieser *μεγαλόψυχος* alle äußeren Güter und das größte unter ihnen, die Ehre, begehrt und für sich beansprucht und sie doch alle, die Ehre nicht ausgeschlossen, für klein und unwichtig hält? Wenn er sie nicht begehrte und beanspruchte, so wäre er *μικρόψυχος* und nicht tugendhaft, aber wenn er die Güter, die er gerade wegen ihrer Größe begehrt und für sich beansprucht, wirklich für groß hielte, so wäre er auch nicht tugendhaft. Eine Tugend *περὶ τιμᾶς καὶ ἀτιμίας* ist die Nikomachische *μεγαλόψυχία* ebensowenig wie die Eudemische. — Aber die Unterscheidung zweier Arten von *μεγαλόψυχία*, die die Eudemische Ethik eingeführt hatte, ist in der Nikomachischen mit Recht fallen gelassen. Aristoteles hält sie jetzt für identisch und umfaßt beide in der Formel: *ὁ μεγάλων ἐκτενὲς ἀξίων ἄξιός ἐστιν ὢν.* Der *μεγίστων ἄξιός* ist der *ἄριστος*, d. h. der, welcher alle Tugenden besitzt. Die *μεγαλόψυχία* ist also ohne die Tugenden nicht denkbar. Sie macht sie durch ihr Hinzukommen größer und schmückt sie. Es ist sehr schwer, ein wahrer *μεγαλόψυχος* zu sein: *οὐ γὰρ οἷόν τε ἀνευ καλοκἀγαθίας.* — Als Aristoteles so die Gedanken der Eudemischen Ethik über die *μεγαλόψυχία* wiederholt und die dort unterschiedenen zwei Arten derselben zu einem einheitlichen Bilde verschmolzen hatte, konnte ihm nicht entgehen, daß sie nun eine Tugend, die das ethisch richtigste Verhalten *περὶ τιμῆν καὶ ἀτιμίας* allgemeingültig ausdrückte, nicht mehr war. So sah er sich genötigt, die Tugend, die in seiner früheren Periode, zur Zeit der Topik und noch in der Großen Ethik, diese Stelle ausgefüllt hatte, wenn auch ohne den Namen *μεγαλόψυχία*, über den er nun anderweit verfügt hatte, als namenlose Tugend

wieder einzuführen. Jener vierte Mann, der in der Eudemischen Ethik ausgeschaltet worden war, als von den vier sich ergebenden Verhaltensweisen der großer, bezw. kleiner Ehre Würdigen drei, als μεσότης nebst ὑπερβολή und ἑλλειψις, zu einer Syzygie verbunden wurden, machte seine Rechte geltend. Übrigens hatte Aristoteles wohl bemerkt, daß er damals nicht richtig gerechnet hatte, wenn er vier Verhaltensweisen zählte. Er hätte fünf zählen müssen, zwei für den μεγάλων ἄξιος, drei für den μετρίων ἢ μικρῶν ἄξιος. Denn für den μεγάλων ἄξιος, der Höheres, als zu dem ihn seine Würdigkeit berechtigt, nicht beanspruchen kann, da es Höheres nicht gibt, ergeben sich nur zwei Verhaltensweisen: er kann entweder das Höchste, dessen er würdig ist, beanspruchen, als wahrer μεγαλόψυχος, oder, als μικρόψυχος, sich mit geringeren Ansprüchen begnügen. Der μετρίων ἢ μικρῶν ἄξιος dagegen kann sich auf dreifache Weise verhalten, nämlich entweder Höheres, als dessen er würdig ist, beanspruchen, als χυῶνος, oder seinem Verdienst Entsprechendes oder noch Geringeres. Die letzte, fünfte Möglichkeit ist in der Eudemischen Ethik nicht berücksichtigt, wohl aber wird sie Nik. 1123 b 9. 10 unter die μικρόψυχία gerechnet, in ep. 10 dagegen, 1125 b 10 und 22, ἀριστεριμία genannt. Der vierte aber, dem schon Eud. 1233 zuerkannt war, εὖ μεμπτὸς zu sein und so beschaffen, wie es der λόγος befiehlt, ja sogar τῇ φύσει mit dem μεγαλόψυχος identisch zu sein (ὣν γὰρ ἄξιον, τοῦτων ἀξιοῦσιν αὐτοὺς ἄμφο). der hatte wirklich Anspruch, als tugendhaft gerechnet zu werden. Diesen seinen berechtigten Anspruch hat Aristoteles in der Nikomachischen Ethik 1125 b 7 befriedigt und anerkannt, daß καὶ ἐν ταύτῃ ἐρέεσθαι ἔστι τὸ μέλλον ἢ δεῖ καὶ ἡττον καὶ τὸ ἔθεν δεῖ καὶ ὥς δεῖ. Damit war die richtige Begriffsbildung der früh-aristotelischen Ethik wieder hergestellt, nur mit der Verschlechterung, daß diese μεσότης ἀνώναμος sich nur auf τὰ μέτρια καὶ μικρά beziehen soll. Die Einnischung des der Ethik wesensfremden Gesichtspunktes der absoluten Größe oder Kleinheit der erstrebten Ehre, der zu dem späteren Begriff der μεγαλόψυχία geführt hatte, der hat auch den reinen und richtigen Begriff derselben, als er neben jenem wieder hergestellt wurde, verdorben. Denn die Gesichtspunkte ἔθεν δεῖ und ὥς δεῖ (oder ποῖας δεῖ καὶ πόσας) ταύτῃ ἐρέγεσθαι sind allgemeingültig und von der absoluten Größe der begehrten Ehre unabhängig. Es scheint

mir sehr wahrscheinlich, daß diese Tugend von Anfang an μεγαλοψυχία hieß und in der Frühperiode eine Tugend des θυμοειδές neben der ἀνδρεία und der πραότης war. Merkwürdig bliebe dabei allerdings, daß der Ausdruck μεγαλοψυχία Rhet. I 9. 1366 b 17 mit ἀρετὴ μεγάλων ποιητικῇ εὐεργετημάτων erklärt wird, also ganz abweichend von der späteren wie von der (nach meiner Hypothese) älteren Bedeutung.

Im θυμοειδές hat, nach der Stelle Top. 2 126 a 8, außer der ἐργή auch der φόβος seine Stätte. Das ist, was wir erwarten mußten, da ja, wie ich bewiesen habe, die ἀνδρεία, die περὶ θάρρη καὶ φόβου ist, als Tugend des θυμοειδές gilt. Es galt als ausgemacht, daß entgegengesetzte Affekte in demselben Seelenteile wurzeln müßten. Denn in der Stelle Top. 3 113 a 35 wird geschlossen: μῆτος könne nicht im θυμοειδές lokalisiert sein, weil sein Gegenteil, φιλία, nicht im θυμοειδές, sondern im ἐπιθυμητικόν lokalisiert sei. Es ist bezüglich des φόβου daran festzuhalten, daß es nach Aristoteles auch eine berechtigte Furcht gibt und Dinge, die der wohlbeschaffene Mensch fürchten soll. Gr. Ethik 1185 b 29 οἱ μέτριοι φόβοι αὔξουσιν τὴν ἀνδρείαν. Der φόβος ist die normale Regung des θυμοειδές, wenn eine λύπη φθαρτικῇ, eine die Existenz bedrohende Unlust, nahe bevorsteht. Aber um des καλόν willen soll man standhalten. Vom λόγος hervorgerufen tritt eine entgegengesetzte Regung (ἐρμή), eine Regung des θάρρους dem φόβος entgegen: οὐδὲ γὰρ παντελῶς ἀνευ πάθους καὶ ὁρμῆς ἐγγίγνεται ἡ ἀνδρεία· δεῖ δὲ τὴν ἐρμὴν γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ λόγου διὰ τὸ καλόν. Eud. 1229 a 8 ὁ δὲ λόγος τὰ μέγιστα λυπηρὰ καὶ φθαρτικὰ οὐ καλεῖται ὑπομένειν, ἀν μὴ καλὰ ᾖ. Dieser Teil der späteren Lehre kann auch ohne die Lehre von der richtigen Mitte bestehen und braucht in der früharistotelischen Ethik nicht anders gelaute zu haben. Φόβος und θάρρος schließen einander nicht aus, als ob das θυμοειδές entweder ganz von θάρρος oder ganz von φόβος erfüllt sein müßte, sondern beide Gefühle haben gleichzeitig Platz im θυμοειδές und seine Gesamthaltung wird durch den λόγος und das καλόν bestimmt, wenn der Mensch tapfer ist.

Dem λογιστικόν werden in der Stelle Top. 2 112 a 6 die βούλησις und die αἰσχύνη zugeteilt. Über die βούλησις habe ich schon oben kurz gehandelt. Wir haben erkannt, daß Aristoteles, als er noch an der Lehre von den drei Seelenteilen festhielt, sich genötigt sah, jedem derselben eine ἑρᾶτις zuzuschreiben.

So sagt er noch de anima γ 432 b 4, in Erinnerung an seine frühere, jetzt von ihm verworfene Lehre: καὶ ἄριστον δὴ τοῦτο (scil. τὸ ἐρεγκτικόν) διασπᾶν· ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεσθαι καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· εἰ δὲ τρία ἡ ψυχὴ, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ἑρεξίς. Diese drei Arten der ἑρεξίς, die βούλησις die des λογιστικόν, der θυμός die des θυμοειδές, die ἐπιθυμία die des ἐπιθυμητικόν, haben dann noch lange in der aristotelischen Ethik ihre Rolle weitergespielt, nachdem ihre Grundlage, die Lehre von den drei Seelenteilen, längst aufgegeben war. Nicht nur die Gr. Ethik, die ja noch die drei Seelenteile kennt, legt ihrem Nachweis, daß τὸ ἐκούσιον nicht mit τὸ κατ' ἑρεξιν identisch ist, die Dreiteilung der ἑρεξίς in βούλησις, θυμός, ἐπιθυμία zugrunde, sondern auch in die Eudemisehe und Nikomachische Ethik wird diese ganze Erörterung in wenig veränderter Form und mit Beibehaltung der alten Dreiteilung der ἑρεξίς mit hinübergenommen. Daß die βούλησις das Begehren des λογιστικόν sein mußte, verstehen wir leicht, wenn wir bedenken, daß ihr Gegenstand das ἀγαθόν ist: richtiger das φαινόμενον ἀγαθόν; denn Eud. 1227 a 28 lesen wir: ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ· καὶ βούλεται φύσει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ (κατὰ) διασπορὴν καὶ τὸ κακόν, und 1235 b 25 τὸ γὰρ ἐρεγκτικόν καὶ βούλητικόν ἢ τὸ ἀγαθόν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται καὶ μὴ δοκῇ· οὐ γὰρ ἐν ταύτῃ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα. Derjenige Seelenteil, in dem eine δόξα darüber zustande kommt, was gut ist, kann natürlich nur das λογιστικόν sein. Darum kann auch die βούλησις nur im λογιστικόν wohnen. Die φαντασία dagegen, wenn sie in einem andern Seelenteile als die δόξα entsteht, muß offenbar nach der Meinung des Philosophen im ἄλογον entstehen, also nach der älteren Anschauung, die im Ausdruck dieser Eudemischen Stelle noch nachwirkt, entweder im θυμοειδές oder im ἐπιθυμητικόν. Dem ἐπιθυμητικόν erscheint das ἡδὺ als ἀγαθόν, dem θυμοειδές die Ehre, aber diese beiden Seelenteile sind nicht imstande zu unterscheiden, ob es sich um ein ἀπλῶς ἡδὺ handelt und um eine Ehre der besten Art, in welchem Falle diese Dinge zugleich auch gut wären, oder nur um ein φαινόμενον ἡδὺ und um ein φαινόμενον καλόν (denn τιμὴ und καλόν sind untrennbar). Ob aber das φαινόμενον ἡδὺ auch ein ἀπλῶς ἡδὺ und das φαινόμενον καλόν auch ein ἀπλῶς καλόν ist, das kann nur der λόγος entscheiden. Sind sie das, so sind sie auch ἀπλῶς

ἀρχαί. Darum ist dem λογιστικόν die βούλησις zugewiesen, die sich εὔσει immer auf das Gute richtet und nur κατὰ διατροπήν auch auf etwas Nichtgutes abirren kann. Die Erörterungen über das Verhältnis des ἀρχθόν zum ἡδύ und zum καλόν, die in der Eudemischen Ethik eine große, in der Nikomachischen Ethik eine viel bescheidenere Rolle spielen, haben ihre Wurzeln in einer früheren Stufe der aristotelischen Ethik, wo diese drei Dinge, ἀρχθόν, καλόν, ἡδύ, die natürlichen Strebensziele der drei Seelenteile bildeten, die zu gegenseitiger Deckung zu bringen und in der Eudämonie zu einem harmonischen Dreiklang zusammenklingen zu lassen das höchste Ideal ist. Nun wird allerdings in den Ethiken das τίμιον ἀρχθόν auf eine noch höhere Stufe gehoben als das mit dem ἐπαινετόν identische καλόν. Ursprünglich aber, meine ich, auf der durch die Topik repräsentierten Entwicklungsstufe der aristotelischen Ethik, wurde zwischen ἐπαινετόν (= καλόν) und τίμιον kein Unterschied gemacht und das Strebensziel des θυμοειδέος war das καλόν im Sinne des τίμιον und ἐπαινετόν. Dieser Eigentümlichkeit des θυμοειδέος entsprechen alle seine Tugenden. Der Zorn, der durch die πρᾶσις geregelt wird, ist eine Regung des θυμοειδέος, die sich gegen Ehrenkränkungen (durch ἐλγισμός) auflehnt und die Ehre verteidigt. Die wahre Ehrliche, die (spätere) μεγαλοψυχία, regelt das Streben nach Ehre bezüglich deren Quantität und Qualität. Die ἀνδρεία, indem sie die Todesfurcht überwindet, διὰ τὸ καλόν, wahrt ebenfalls die Ehre. Es würde eine genaue, auch (wegen der Verderbtheit der Texte) auf die Lesarten eingehende Behandlung der betreffenden Abschnitte der Eudemischen Ethik erforderlich sein, um nachzuweisen, daß die drei Strebensziele, die sie in der εὐδαιμονία zusammenfaßt, ἀρχθόν, καλόν und ἡδύ, daher stammen, daß in der früheren Ethik des Aristoteles jeder der drei Seelenteile sein ihm eigentümliches Ziel hatte, das λογιστικόν das ἀρχθόν, das θυμοειδέος die τιμή oder das καλόν, das ἐπιθυμητικόν das ἡδύ, daß durch die Eudämonie natürlich alle Seelenteile befriedigt werden mußten und daß nur durch das richtige Zusammenwirken der Seelenteile ihre Strebensrichtungen so vereinigt werden konnten, daß in der Eudämonie alle drei Ziele gleichzeitig erreicht werden. Hier hatte diese Erörterung nur den Zweck, zu erklären, warum die βούλησις dem λογιστικόν zugewiesen wird.

Außerdem wird aber Top. 2 126 a 8 auch die *αἰσχύνη* als eine Regung des *λογιστικόν* gebucht, mit ausdrücklicher Ablehnung der Ansicht, daß sie eine Art von *φόβος* sei: *ἔνν οὖν τις τὴν αἰσχύνην φόβον εἴπῃ, οὐ συμφέρειται ἐν τῷ αὐτῷ τὸ εἶδος καὶ τὸ γένος ὑπάρχουσιν· ἡ μὲν γὰρ αἰσχύνη ἐν τῷ λογιστικῷ, ὁ δὲ φόβος ἐν τῷ θυμοειδεῖ*. Dies ist in Widerspruch mit den bekannten Stellen Rhet. II ep. 6 und Nik. 1128 b 10 ff. Das Rhetorikkapitel, das in seiner Gänze davon handelt, wessen und vor wem sich die Menschen schämen, beginnt gleich mit der Begriffsbestimmung 1383 b 13: *ἔστω δὴ αἰσχύνη λύπη τις ἡ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἄδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων*. Diese macht es nicht wahrscheinlich, daß Aristoteles noch, als er dies schrieb, die *αἰσχύνη* sich als Regung des *λογιστικόν* hätte denken können, wenn er damals noch an der Lokalisierung der einzelnen psychischen Vorgänge in den drei Seelenteilen festgehalten hätte, wovon aber keine Spur vorhanden ist. Zur Zeit der Topik hätte er sie, wenn er sie als eine Art von *λύπη* auffaßte, dem *ἐπιθυμητικόν* zuteilen müssen. Denn er sagt ja Top. 2 126 a 9, die *ἐργή* könne keine *λύπη* sein: *ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ἐργή ἐν τῷ θυμοειδεῖ*. Dem *λογιστικόν* eine *λύπη* zuzuschreiben, war kaum möglich. Der weitere Verlauf des Kapitels Rhet. II 6 ergibt für unsere Frage nichts. Die Stelle Nik. 1128 b 10 ff. handelt von der *αἰδώς*, die aber der *αἰσχύνη* gleichgesetzt wird. Während die *αἰδώς* in den beiden älteren Ethiken eine löbliche *μεσότης* zwischen *ἡνικαρουνία* und *κατὰπληξίς* ist, von der die Gr. Ethik 1193 a 36 ein anderes Mal erörtern will, ob sie zu den Tugenden gehört oder nicht, die Eudemische Ethik 1234 a 24 erklärt, sie sei eine *μεσότης ἐπιανετή* (*παθητική* 1233 b 18), aber keine Tugend, weil sie der *προαίρεσις* ermangle, ist die *αἰδώς* Nik. 1128 b 10 ff. überhaupt keine *ἔξις* mehr (*μεσότης* in den früheren Ethiken bedeutet *μέση ἔξις*), sondern *παθεῖ μάλλον ἔσκειν ἢ ἔξει*, und außerdem nicht einmal löblich, außer bei ganz jungen Leuten. Aristoteles scheint ihre Definition als *φόβος τις ἄδοξίας*, die er anführt, nicht zu mißbilligen. Auch vergleicht er sie mit der Furcht vor Gefahren, indem er das Erröten des Beschämten mit dem Erblassen des Erschrockenen in Parallele stellt, und den Schluß zieht: *σωματικά δὲ φαίνεται πως εἶναι ἀμφοτέρω, ὅπως δοκεῖ πάθος μάλλον ἢ ἔξις εἶναι*. Hier wird also die in der

Topikstelle verworfene Bestimmung der *αἰσχύνη* als *ἐρώσος τις* ausdrücklich gebilligt und noch überdies durch den übertreibenden und gewiß nicht buchstäblich ernst gemeinten Ausdruck *σωματικὰ χαίνεται! πῶς εἶναι ἀμφοτέρω* jede Beziehung zum *λογιστικόν*, dem mit dem Leibe am wenigsten verbundenen Seelenteil, ausgeschlossen. Daß Aristoteles hier die *αἰσχύνη* nur noch als *παῖσος*, nicht mehr als *ἔξις* gelten lassen will, ist paradox. Der einzelne Vorgang des Sichschämens, bei dem man errötet, ist natürlich ein *παῖσος* und keine *ἔξις*. Aber das schließt nicht aus und die Erfahrung bestätigt, daß es auch eine habituelle Schamhaftigkeit gibt, der in der Gr. Ethik noch nicht einmal der Charakter einer Tugend abgesprochen wird, offenbar weil sie früher wirklich von Aristoteles selbst unter die Tugenden gezählt worden war. Junge Leute, sagt Aristoteles, sollen nach der herrschenden Meinung *αἰδέμενοι* sein, weil sie, die im allgemeinen ein von Leidenschaften beherrschtes Leben führen, durch die *αἰδώς* an vielen Fehlritten gehindert werden, einen älteren Mann dagegen wird niemand loben, weil er schamhaft ist. Denn wir sind der Meinung, daß er nichts tun darf, was Gegenstand der Scham sein könnte. Die Scham kommt überhaupt dem guten Menschen nicht zu, da sie sich ja auf minderwertige Taten bezieht, wie sie nur der minderwertige Mensch begeht. Es kann auch nicht jemandem als Tugend gebucht werden, daß er so beschaffen ist, daß er, wenn er etwas Schlechtes getan hätte, sich dessen schämen würde. Eine solche Tugend für den *casus irrealis* gibt es nicht. Diese Darlegung scheint mir nicht ganz zutreffend. Wenn wir junge Leute loben, weil sie *αἰδέμενοι* sind und dadurch an Fehlritten gehindert werden, zu denen die Leidenschaft sie verführen könnte, so meinen wir doch mit *αἰδέμενοι* Leute, die die *αἰδώς* als *ἔξις* besitzen, nicht als *παῖσος* im Einzelfall erleben. Warum kann nun nach Aristoteles diese *ἔξις* nicht auch an einem älteren Manne gelobt werden? Warum ist sie keine Tugend? Warum kommt sie überhaupt dem tugendhaften Manne nicht zu? Weil sie, sagt Aristoteles, sich auf minderwertige Taten bezieht, die der Tugendhafte nicht begeht. Er hat also niemals Grund, sich zu schämen. Aber dabei ist nicht berücksichtigt, daß, wie Aristoteles selbst in der Rhetorik II cp 9 sagt, die *αἰδώς* sich nicht nur auf Vergangenes oder Gegenwärtiges, sondern auch

auf Zukünftiges bezieht und daß man eine Tat, die κατὰ δέξιν oder auch κατ' ἀλλήθειαν αἰσχρὰ ist, aus αἰδώς, weil man sich ihrer schämen müßte, unterläßt. Darum lobt man ja auch, nach Aristoteles, die jugendlichen αἰδῆμονες, weil sie aus αἰδώς viele Fehlritte unterlassen. Warum könnte man nicht auch ältere Leute deswegen loben? Warum soll der nicht tugendhaft genannt werden können, der aus Schamhaftigkeit niemals etwas Schimpfliches tut? Der Grund, um deswillen Aristoteles die αἰδώς jetzt nicht mehr, wie früher, als Tugend gelten lassen will — und er wird sicher einen guten Grund dazu gehabt haben —, ist also in seiner Darlegung nicht klar ausgedrückt. In der Eudemischen Ethik bestritt er der αἰδώς die Einreihung unter die Tugenden, weil sie ohne προαίρεσις sei. Aber man kann sich gut auch eine mit προαίρεσις verbundene αἰδώς denken, deren προαίρεσις darauf gerichtet wäre, nichts zu tun, was κατὰ δέξιν αἰσχρὸν wäre. Jedenfalls hat in einer der Gr. Ethik vorausliegenden Epoche die αἰδώς dem Aristoteles selbst als Tugend gegolten und die viel höhere Wertung der αἰσχρότης, die gegenüber ihrer Geringschätzung in der Nikomachischen Ethik für die Frühzeit durch die Zuteilung an das λογιστικόν Top. 3 126 a 8 erwiesen wird, dürfte damit in Zusammenhang stehen. Top. 3 137 a 12 wird die εἰσότης als ἐπιστήμη τοῦ αἰσχροῦ καὶ τοῦ καλοῦ aufgefaßt, wenn dies auch nicht ihr ἴδιον ist, insofern man auch ohne εἰσότης dieses Wissen haben kann. Αἰδώς könnte eben die ἐπιστήμη τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ αἰσχροῦ benannt gewesen sein, die als Partialtugend des λογιστικόν neben der εἰσότης, der Gesamt-tugend desselben, ebenso gestanden haben könnte, wie wir auch im θυμοειδές neben dessen Gesamt-tugend, der ἀνδρεία, Partial-tugenden wie πραότης und μεγαλοψυχία fanden. Aber die αἰσχρότης Top. 3 126 a 6 kann natürlich nicht mit dieser Tugend αἰδώς identisch gewesen sein. Sie ist nur eine einzelne Regung des λογιστικόν, dem ja auch ἐρμεία und ἐρέξις zugeschrieben wurden, eine Art der βούλησις, wenn man diesen Ausdruck auch für den Wunsch zu meiden zulassen will. Wenn das λογιστικόν die ἐπιστήμη τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ αἰσχροῦ nicht besitzt, so werden doch in ihr δέξις περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ αἰσχροῦ vorhanden sein; und die δέξις, daß etwas αἰσχρὸν sei, wird im λογιστικόν eine dieses ablehnende Regung, eben die αἰσχρότης, hervorrufen, sei es vor, sei es nach der Tat. Aber, wird man einwenden, das καλόν und

αἰσχρόν sind ja nach der früheren Untersuchung die maßgebenden Gesichtspunkte für das Streben des θυμειδέος, nicht des λογιστικόν. Darauf kann man erwidern: Das θυμειδέος hat seiner Natur nach nur eine φαντασία vom καλόν und vom αἰσχρόν, eine δόξα, aus der die αἰσχρόνη entstehen könnte, gibt es nur im λογιστικόν. Eud. 1235 b 28 εἰς καὶ τὸ ἡδὺ ὁρεκτόν· φαινόμενον γὰρ τι ἀγαθόν· τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ (durch eine δόξα des λογιστικόν), τοῖς δὲ φαίνεται, καὶ μὴ δοκῇ (durch eine φαντασία im ἐπιθυμητικόν)· οὐ γὰρ ἐν ταύτῃ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα. Allerdings ist in dieser Stelle mit dem Ort der φαντασίαι nicht das ὁρεκτικόν oder ἐπιθυμητικόν gemeint, sondern, wie der Zusammenhang lehrt, das θρεπτικόν. Da aber die Existenz eines θρεπτικόν μέρους der Seele erst bewiesen und als etwas Neues eingeführt wird, so müssen wir annehmen, daß in jener Frühzeit, die für uns durch die Topika repräsentiert wird, die beiden ἀλογα μέρη selbst φαντασίαι hatten. — So glaube ich die merkwürdige Tatsache deuten zu können, daß Top. 2 126 a 8 die αἰσχρόνη wie die βούλησις im λογιστικόν lokalisiert wird. Ich kann dabei nur an die Scham περὶ τῶν μελλόντων denken. Die liegt auf derselben Linie wie die βούλησις des λογιστικόν, nur daß sie nicht eine ἐρμή, sondern eine ἀσερμή ist. Eine αἰσχρόνη περὶ τῶν παρόντων ἢ τῶν γεγονότων im λογιστικόν scheint mir undenkbar. Sie könnte nur ein πάθος sein und ein πάθος gibt es im λογιστικόν nicht, wohl aber kann in ihm so gut wie eine positive auch eine negative ὁρεξις stattfinden. Daß ἡδονή und λύπη im ἐπιθυμητικόν wurzeln, entspricht unsern Erwartungen. Die ἡδονή ist ja der Gegenstand jeder ἐπιθυμίας. Top. 3 140 b 27 wird die Definition der ἐπιθυμίας als ὁρεξις ἡδέος beanstandet: πᾶσα γὰρ ἐπιθυμία ἡδέος ἐστίν· ὥστε καὶ τὸ ταῦτόν τῃ ἐπιθυμίᾳ ἡδέος ἐστίν. Hier wird also die Identität von ὁρεξις und ἐπιθυμία vorausgesetzt und jener Definition der Vorwurf gemacht, daß sie ταῦτόν πλεονάζουσιν εἴρηκεν. Aber das ist nicht richtig, da die βούλησις eine ὁρεξις ἀγαθοῦ ist: Top. 3 146 b 5. 37. Auch wird an der Stelle b 37 die ἐπιθυμία als ὁρεξις ἡδέος anerkannt und nur der Zusatz φαινόμενον gefordert (und desgleichen für die βούλησις der Zusatz ὁρεξις φαινόμενου ἀγαθοῦ· πολλὰ γὰρ λαμβάνει τοὺς ὁρεγόμενους εἶτι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἐστίν, ὥστ' οὐκ ἀναγκασίον ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ εἶναι, ἀλλὰ φαινόμενον μόνον). Top. 146 b 11 wird die Formel ὁρεξις ἡδονῆς (statt ἡδέος) bevorzugt, weil die ἡδονή das τέλος der ἐπιθυμίας sei, um dessentwillen auch das ἡδὺ (als ein πρὸς τὸ τέλος)

begehrt werde; und gleich darauf wird betont, daß im allgemeinen nicht eine γένεσις oder eine ἐνέργεια τέλος sein könne: μάλλον γὰρ τὸ ἐνηργηθέναι καὶ γεγενῆσθαι τέλος ἢ τὸ γίνεσθαι καὶ ἐνεργεῖν; aber das treffe nicht in allen Fällen zu: σχεδὸν γὰρ οἱ πλείστοι ἤδεσθαι μάλλον βούλονται ἢ πεπαῦσθαι ἡδόμενοι, ὥστε τὸ ἐνεργεῖν μάλλον τέλος ἢν ποιοῦντο τοῦ ἐνηργηθέναι. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß die ἡδονή nach Aristoteles damaliger Lehre der Gegenstand jeder ἐπιθυμίας ist. Also mußte auch die ἡδονή als πάθος im ἐπιθυμητικόν ihre Stätte haben; und ebendasselbst die λύπη, nach dem früher erwähnten Grundsatz, daß entgegengesetzte Gefühle immer demselben Seelenteil angehören. Aber unmöglich kann Aristoteles gemeint haben, daß auch geistige Lustgefühle, wie die mit der Erkenntnis wissenschaftlicher Wahrheiten verbundenen, im ἐπιθυμητικόν stattfänden. Es ist vielmehr in den oben angeführten Stellen nur von den ἡδοναί die Rede, auf die sich eine ἐπιθυμία richtet, und das sind nur die σωματικαί. Das Streben nach Erkenntnis, das dem λογιστικόν innewohnt, ist keine ἐπιθυμία, sondern eine βούλησις. Darum kann auch die mit der wissenschaftlichen Erkenntnis verbundene Befriedigung nicht eine ἡδονή in demselben Sinne sein wie die, nach denen das ἐπιθυμητικόν strebt, und für sie kann es nicht gelten, daß sie eine Regung des ἐπιθυμητικόν ist. Aristoteles hilft sich mit der Annahme, daß ἡδονή ein πλεοναχῶς λεγόμενον ist. Zwischen ἡδονή als sinnliche und ἡδονή als geistige Lust besteht nur Homonymie, nicht Wesensgleichheit. Jeder sinnlichen Lust steht eine ihr entgegengesetzte λύπη gegenüber, der geistigen nicht: Top. α 106 a 37 οἷον τῇ μὲν ἀπὸ τοῦ πίνειν ἡδονὴ ἢ ἀπὸ τοῦ βουλεῖν λύπη ἐναντίον. τῇ δ' ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν οὔτι ἢ διάμετρος τῇ πλεοναχῶς ἀσύμμετρος, οὐδέν, ὥστε πλεοναχῶς ἢ ἡδονὴ λέγεται. Diese Auffassung steht nicht im Einklang mit der Lehre der erhaltenen Ethiken über die ἡδονή, die Wesensgleichheit, nicht bloße Homonymie für alle ἡδοναί annimmt und nur verschiedene εἴδη derselben unterscheidet. Ferner ist anzunehmen, daß alle ἐπιθυμίαι, die eine indirekte Beziehung auf sinnliche Lust als ihr τέλος haben, wenn sie auch direkt und unmittelbar nur irgend etwas τῶν πρὸς τὸ τέλος zum Gegenstand haben, zum ἐπιθυμητικόν zu rechnen sind. Top. β 110 b 37 ὁ δ' αὖτος λόγος καὶ περὶ ἐπιθυμίας καὶ ὅσα ἄλλα λέγεται πλειόνων (aber nicht πλεοναχῶς!). ἔστι γὰρ ἢ ἐπιθυμία τούτου ἢ ὡς τέλους. οἷον ὑγείας, ἢ ὡς τῶν πρὸς

τὸ τέλος, οἷον τοῦ φαρμακευθῆναι, ἢ ὡς τοῦ κατὰ συμβεβηχός· καθάπερ ἐπὶ τοῦ οἴνου ὁ φιλόγλυκος οὐχ ὅτι οἶνος, ἀλλ' ὅτι γλυκὺς ἐστίν· καθ' αὐτὸ μὲν γὰρ τοῦ γλυκούς ἐπιθυμεῖ, τοῦ δ' οἴνου κατὰ συμβεβηχός· ἐὰν γὰρ αὐστηρὸς ἦ οὐκέτι ἐπιθυμεῖ· κατὰ συμβεβηχός οὖν ἐπιθυμεῖ. Hieraus ließ sich dann leicht ableiten, daß das Streben nach Geld und Besitz jeder Art vom ἐπιθυμητικόν ausgeht. Aber der Zorn wird auch später nie ἐπιθυμία, sondern immer ὀρέξις τιμωρίας genannt, weil er, solange Aristoteles an den drei Seelenteilen festhielt, als Regung des θυμοειδέος, nicht des ἐπιθυμητικόν gegolten hatte. Das zeigt sich frappant in der Zusammenstellung der Beweggründe menschlicher Handlungen Rhet. I p. 1369 a 1: τὰ μὲν δι' ἔθους τὰ δὲ δι' ὀρέξεϊν· καὶ τὰ μὲν διὰ λογιστικὴν ὀρέξεϊν, τὰ δὲ δι' ἁλόγιστον· ἐστὶ δ' ἡ μὲν βούλησις (= λογιστικὴ ὀρέξις) ἀγαθοῦ ὀρέξις· οὐδεὶς γὰρ βούλεται· ἀλλ' ἢ ὅταν οἴηθῃ εἶναι ἀγαθόν· ἁλογοὶ δ' ὀρέξεϊς ὀργή καὶ ἐπιθυμία, ὥστε πάντα ὅσα πράττουσιν ἀνάγκη πράττειν δι' αἰτίας ἐπὶ τὰ, (διὰ φύσιν, διὰ φύσιν, διὰ βίαν,) δι' ἔθους. διὰ λογισμὸν. διὰ θυμόν, δι' ἐπιθυμίαν. Obgleich hier an erster Stelle ὀργή für θυμός gesetzt wird, also θυμός, wo es dann an zweiter Stelle gesetzt ist, nicht mehr den Seelenteil θυμοειδέος, sondern nur noch den Zorn bedeutet, ist doch der Zorn von den ἐπιθυμίαι abgesondert: er ist eine ἁλογος ὀρέξις, wie die ἐπιθυμία, aber selbst keine ἐπιθυμία. Wie in den Erörterungen der drei Ethiken über das ἐκούσιον die drei Arten der ὀρέξεϊς, βούλησις θυμός ἐπιθυμία, so ist auch diese Stelle ein Nachklang der älteren Lehre von den drei Seelenteilen. In der Frühzeit also konnte der Zorn unter keinen Umständen ἐπιθυμία genannt werden. Wichtig ist auch für unsern Zweck die Stelle 1370 a 16 (in der Abhandlung τί τὸ ἡδύ) καὶ οὗ ἔν ἐπιθυμία ἐνῆ, πᾶν ἡδύ· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἡδέος ἐστὶν ὀρέξις· τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἁλογοὶ εἰσιν. αἱ δὲ μετὰ λόγου· λέγω δὲ ἁλόγους μὲν, ὅσας μὴ ἐκ τοῦ ὑπολαμβάνειν τί ἐπιθυμοῦσιν· εἰσὶ δὲ τοιαῦται ὅσαι εἶναι λέγονται φύσει, ὥσπερ αἱ διὰ τοῦ σώματος ὑπάρχουσιν, οἷον ἡ τροφή, δύψα καὶ πείνα καὶ καθ' ἕκαστον εἶδος τροφῆς ἐπιθυμία, καὶ αἱ περὶ τὰ γευστικά καὶ περὶ τὰ ἀφροδίσια καὶ ὅπως τὰ ἀπτά, καὶ περὶ δαμῆν εὐωδίας καὶ ἀκοήν καὶ ὅψιν· μετὰ λόγου δὲ ὅσα ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν, πολλὰ γὰρ καὶ θεάσασθαι καὶ κτήσασθαι ἐπιθυμοῦσιν ἀκούσαντες καὶ πεισθέντες. Man darf die Unterscheidung der ἁλογοὶ von den μετὰ λόγου ἐπιθυμίαι nicht verwechseln mit der der λογιστικὴ von der ἁλόγιστος ὀρέξις. Daß mit der μετὰ λόγου ἐπιθυμία nicht etwa die βούλησις gemeint ist, zeigt die hinzugefügte Erläuterung. Während die

βούλησις λογιστική ὁρεῖται heißt, weil sie im λογιστικόν durch λογισμὸς zustande kommt, und immer auf ein *πραγόμενον ἀγαθόν* zielt, heißen die μετὰ λόγου ἐπιθυμίαι so, weil sie das begehren, wovon sie gehört und auf Hörensagen geglaubt haben, daß es ἡδὺ sei. Diese μετὰ λόγου ἐπιθυμίαι gehören ebenso wie die ἄλογαι dem ἐπιθυμητικόν an.

Ich habe oben S. 55 auf Grund der Stellen Top. § 113a35 und ε 126a6 unter die Regungen des ἐπιθυμητικόν auch φιλία und μίσος aufgenommen, aber eingeklammert und mit einem Fragezeichen, weil es noch einer genaueren Prüfung bedarf, ob die Stellen wirklich beweisen, was sie auf den ersten Blick zu beweisen scheinen. Die Behauptung, daß der Haß eine Begleiterscheinung des Zornes sei (τὸ μίσος ἐπισθαι βρυγῆ), kann man, so sagt die erste Stelle, widerlegen, indem man den dem Haß entgegengesetzten Affekt, die Liebe, in Betracht zieht. Wäre der Haß eine Begleiterscheinung des Zornes, so müßte er natürlich in demselben Seelenteil wie dieser, im θυμοειδέος, wohnen. Da nun Voraussetzung ist, daß entgegengesetzte Gefühle immer demselben Seelenteil angehören, so müßte, wenn der Haß, auch sein Gegensatz, die Liebe (φιλία), dem θυμοειδέος innewohnen. Es muß also untersucht werden, ob die Liebe im θυμοειδέος wohnt. Wenn sie nämlich nicht da, sondern im ἐπιθυμητικόν wohnte (potential, nicht irreal), würde der Haß nicht eine Begleiterscheinung des Zornes sein können. Wenn man in dieser Stelle den Potentialis in der Apodosis des Bedingungssatzes (οὐκ ἔν ἐπιτοίῃ) als den der gemilderten Behauptung auffaßt, dann kann in der Protasis, wo die Kopula fehlt, ἐστὶ ergänzt werden, und dann liegt ein Zeugnis vor, daß Aristoteles wirklich damals die φιλία (samt dem μίσος) im ἐπιθυμητικόν lokalisierte. Versteht man dagegen den Potentialis als Ausdruck einer objektiven Möglichkeit, dann muß man auch in der Protasis εἴη ergänzen und dann liegt kein Zeugnis vor, daß dies Aristoteles' Ansicht war. Jedenfalls läßt das Zeugnis dem Zweifel Raum, zumal das Bezeugte, wie wir sehen werden, an sich schwer glaublich ist. — Die zweite Stelle geht von der Voraussetzung aus, daß zwei seelische Vorgänge, die im Verhältnis von γένος und εἶδος zueinander stehen, in demselben Seelenteil stattfinden müssen: ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἡ φιλία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἔν εἴη βούλησις· πᾶσα γάρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ. Soll hier bewiesen

werden, daß die *φιλία* keine *βούλησις* sein kann, weil sie *ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ* ist, oder umgekehrt, daß sie nicht *ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ* sein kann, weil sie eine *βούλησις* ist? Bezüglich des Potentialis: *ὅτι ἂν εἴη βούλησις* besteht derselbe Zweifel wie bei dem der ersten Stelle. Ist er ein Potentialis der gemilderten Behauptung, so muß in der Protasis *ἐστὶ* ergänzt werden: *εἰ ἡ φιλία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ* (scil. *ἐστὶ*), und diese kommt dann einer Billigung des Satzes durch den Verfasser gleich: wenn, wie nicht zu bezweifeln, die *φιλία* im *ἐπιθυμητικόν* ist, dann kann sie keine *βούλησις* sein. Ist es dagegen ein wirklicher Potentialis der angenommenen Möglichkeit, dann hat auch die Protasis nur hypothetischen Sinn: wenn die *φιλία* im *ἐπιθυμητικόν* wäre, dann könnte sie nicht, was sie doch ohne Zweifel ist, eine *βούλησις* sein. Für die Hörer des Aristoteles, die seine damaligen ethischen Ansichten aus der Schule kannten, dürfte die Stelle nicht so zweideutig wie für uns gewesen sein. Aristoteles brauchte sich nicht deutlicher auszudrücken, als die Exemplifikation des Gedankens: *εἶδος* und *γένος* sind *ἐν ταύτῳ* erforderte, und der wurde klar, gleichviel ob er wirklich meinte, daß die *φιλία* im *ἐπιθυμητικόν* sei oder nicht. Alles kam für das Verständnis der Hörer darauf an, ob es ihnen feststand, daß die *φιλία* eine *βούλησις* ist. Wenn sie wußten, daß Aristoteles die *φιλία* als *βούλησις* klassifizierte, dann mußten sie verstehen: die *φιλία* kann nicht ins *ἐπιθυμητικόν* gehören, weil sie dann keine *βούλησις* sein könnte. Nun ist es aber sehr wahrscheinlich, so befremdlich es auch den modernen Leser dünken mag, daß Aristoteles die *φιλία* (und dann natürlich auch das *μῖσος*) als *βούλησις* auffaßte, also beide Regungen dem *λογιστικόν* zuschrieb. Die Definition des *φιλῆν* Rhet. II 1380 b 35 lautet nämlich: *ἔγω δὲ τὸ φιλῆν τὸ βούλεσθαι τι καὶ οἶσται ἀγαθόν, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ καὶ τὸ κατὰ βούλησιν πράττειν εἶναι τοῦτον*. Wenn das *φιλῆν* ein *βούλεσθαι*, dann ist die *φιλία* offenbar ihrem Wesen nach eine *βούλησις* und nicht eine *ἐπιθυμία*. Es ist für meinen Zweck nicht erforderlich, nachzuweisen, daß auch den Freundschaftsabhandlungen der drei Ethiken dieselbe Wesensbestimmung der *φιλία* zugrunde liegt. Es findet sich zwar nirgends in ihnen eine formelle Definition der *φιλία* als *βούλησις* τι, aber wer aufmerksam liest, wird überall vorausgesetzt finden, daß das *βούλεσθαι τι καὶ ἀγαθὸν ἐκείνου ἕνεκα* das Wesen der Freundschaft ausmacht. Ich zweifle daher nicht.

daß auch die Stellen in der Topik so gemeint sind und daß Aristoteles, als er noch bemüht war, die seelischen Vorgänge auf die drei Seelenteile aufzuteilen, die *φύσις* und dann natürlich auch das *μῆτος* keinem andern als dem *λογιστικόν* zuteilen konnte, weil nur dieses der *βούλησις* fähig ist. Jeder Mensch hat die *βούλησις* τῶν ἀγαθῶν für sich selbst; die *φύσις* hat ihr Wesen darin, dieselben ἀγαθά, die man für sich selbst will, für den Freund um seinetwillen zu wollen. Auch die Vergleichung des Zornes mit dem Haß Rhet. II 1382 a 2—15 bestätigt diese Auffassung. Was den Haß vom Zorn dieser Darlegung zufolge unterscheidet, das erklärt sich größtenteils aus der verschiedenen Natur der beiden Seelenteile, denen sie Aristoteles ursprünglich zugeteilt hatte: z. B. daß der Haß keinen persönlichen Beweggrund zu haben braucht, sondern ἐν ὑπολαμπάδων ἐστὶ τοιόνδε μισῶμεν (die ὑπόληψις ist im *λογιστικόν*), und daß sich der Haß nicht, wie der Zorn, nur gegen Einzelpersonen, sondern gegen ganze Menschenklassen richten kann, ferner daß, während der Zorn schnell verraucht, der Haß unheilbar ist (die durch *λογισμὸς* gestützten *βουλήσεις* sind natürlich dauerhafter als die flüchtigen Erregungen des *θυμοειδέος*) und daß, während der Zürnende die Bestrafung dessen, der ihn gereizt hat, anschaulich wahrnehmen will, dem Hassenden auch nichtwahrnehmbare, nur im Gedanken erfaßbare Übel und Nöte des Gehaßten Befriedigung gewähren. Dies alles paßt vortrefflich zu der Lokalisierung des *μῆτος* im *λογιστικόν*. Eine Bestätigung derselben bringt schließlich noch Top. α 106 b 2 τῷ μὲν κατὰ τὴν διάνοιαν φιλεῖν τὸ μισεῖν ἐναντίον, τῷ δὲ κατὰ τὴν σωματικὴν ἐνέργειαν (dem Küssen) εὐδέν.

Zur Lehre von den Affekten in der früharistotelischen Ethik liefert noch die Stelle Top. β 109 b 35 einen wertvollen Beitrag. Um die These zu widerlegen ἐτι φθονερός ὁ σπουδαίος soll man auf die Definition des φθονερός, bezw. des φθόνος, zurückgreifen: εἰ γὰρ ὁ φθόνος ἐστὶ λύπη ἐπὶ φαινομένην εὐπραγίαν τῶν ἐπισκευῶν τινας, δηλον ἐτι ὁ σπουδαίος οὐ φθονερός· φάσκει γὰρ ἂν εἶη. Ebenso soll man die These ἐτι ἐνεμεσητικὸς φθονερός durch Definition beider, des φθονερός sowohl wie des νεμεσητικῆς, bekämpfen: οὕτω γὰρ κατὰρχνὲς ἐσται, πότερον ἀληθὲς ἢ ψεῦδος τὸ ῥηθέν· εἴον εἰ φθονερός μὲν ὁ λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν ἀγαθῶν εὐπραγίαις, νεμεσητικὸς δ' ὁ λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν κακῶν εὐπραγίαις, δηλον ἐτι οὐκ ἂν εἶη φθονερός

ὁ νεμεσσητικός. Die Affekte φθόνος und νέμεσις und die ihnen entsprechenden ἔξεις, die durch die Adjektive φθονερός und νεμεσσητικός bezeichnet werden, spielen auch in Rhet. II und in den drei Ethiken eine Rolle, und zwar in Verbindung mit zwei weiteren Affekten, ἔλσος und ἐπιχαιρεκακία. Diese vier Affekte: ἔλσος, νέμεσις, φθόνος, ἐπιχαιρεκακία und die entsprechenden ἔξεις beziehen sich auf λύπη und ἡδονή über Glück und Unglück unserer Nebenmenschen. Nik. 1108 b 1 εἰσι δὲ περὶ λύπην καὶ ἡδονήν τὰς ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πάλας γινομένας. Zwei der ἔξεις (nicht der πάθη) sind lüßlich und ziemen dem Tugendhaften, nämlich das ἐλεητικόν und das νεμεσσητικόν εἶναι. Denn beide wurzeln in dem Wunsch, daß Glück und Unglück in der Welt gerecht und nach Würdigkeit verteilt sein möchten. Der ἐλεητικός empfindet Unlust über unverdientes Unglück seiner Nebenmenschen, der νεμεσσητικός ärgert sich über unverdientes Glück. Dagegen sind die beiden andern ἔξεις, φθονερία und ἐπιχαιρεκακία, tadelnswert, weil beider Gefühle bei Glück und Unglück ihrer Nebenmenschen sich nicht nach der Würdigkeit und Gerechtigkeit richten, sondern der φθονερός über das verdiente Glück der Guten sich ärgert und der ἐπιχαιρεκακός über das unverdiente Unglück der Guten sich freut. Vier derartige πάθη ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πάλας wurden ursprünglich nur berücksichtigt; denn nur vier haben Namen. Aber es war einleuchtend, daß sich aus der Kombination von Freude und Trauer mit den vier möglichen Anlässen dazu, verdientem und unverdientem Glück oder Unglück, acht πάθη ergaben. Dies hat Aristoteles Rhet. 1386 b 25 ff. insoweit berücksichtigt, daß er zu ἔλσος und νέμεσις, den beiden benannten πάθη des χρηστὸν ἦθος, noch zwei weitere unbenannte desselben Ethos, als aus jenen folgend, hinzufügte: φανερόν δ' ὅτι ἀκολουθήσει καὶ τὰ ἐναντία πάθη τούτοις· ὁ μὲν γὰρ λυπούμενος ἐπὶ τοῖς ἀναξίως κακοπραγεῖν (d. i. der ἐλεητικός) ἡσθίσεται· ἢ ἄλπος ἔσται ἐπὶ τοῖς ἐναντίως (d. i. ἀξίως) κακοπραγεῖν. — ὡς δ' αὖτως (scil. ἡσθίσεται) καὶ ἐπὶ τοῖς εὖ πράττουσι κατ' ἀξίαν. Das erste dieser Gefühle ist die Kehrseite der νέμεσις; aber den Ausdruck scheint Aristoteles hier noch nicht auf sie auszudehnen. Das zweite ist als Mitfreude die Kehrseite des Mitleids. Es müßten nun strenggenommen auch noch die Kehrseiten des φθόνος und der ἐπιχαιρεκακίας hinzugefügt werden: die Trauer über verdientes Unglück und die Freude über unverdientes Glück des Nebenmenschen.

Aber von denen ist in der Rhetorikstelle keine Rede — begreiflicherweise, da diese Gefühle im Menschenleben keine nennenswerte Rolle spielen. Aber betonen müssen wir, daß Aristoteles auch zwischen *φθονερίξ* und *ἐπιχαιρεκκαλία* wie zwischen den vier löblichen Gefühlen, bezw. *ἔξεις*, einen notwendigen inneren Zusammenhang annimmt: *ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐπιχαιρεκκαλός καὶ φθονερός· ἐπ' ᾧ γὰρ τις λυπεῖται γυγνομένῳ καὶ ὑπάρχοντι* (nämlich der *φθονερός* über die verdienten *εὐπραγίαι* der Guten), *ἀναγκάειον τούτων ἐπὶ τῇ στερήσει καὶ τῇ φθορᾷ τῇ τούτου χαίρειν*. Diese Stelle zeigt, daß Aristoteles, als er die Rhetorik schrieb, noch gar nicht daran dachte, so wie er es in den drei Ethiken tut, die *Μεσότης*-Lehre auf diese *πάθη* anzuwenden. Denn die Identifikation des *φθονερός* und des *ἐπιχαιρεκκαλός*, die in den Ethiken die zur *νέμεσις* als *ὑπερβολή* und *ἑλλειψις* gehörigen Extreme vorstellen sollen, führt ja diesen Gedanken ad absurdum. Es war eine schwierige Aufgabe, die Aristoteles zu lösen unternahm, als er, um den *Μεσότης*-Gedanken für alle ethischen Werte durchzuführen, ihn auch auf diese nur durch zwei und vier teilbare Begriffsgruppe ausdehnte. Die Glieder der dreigliedrigen Syzygie *μεσότης*, *ὑπερβολή*, *ἑλλειψις* durften, wenn diese einleuchten sollte, sich nur dem Grade der *ἡδονή* und *λύπη* nach unterscheiden, der Gegenstand der *ἡδονή* und *λύπη* mußte in allen dreien derselbe sein. Als solch einheitlicher Gegenstand konnte nur die Zusammenfassung aller glücklichen und unglücklichen Erlebnisse unserer Nebenmenschen angesehen werden. Das Verhalten des *χρηστὸν ἦθος* in allen vier ihm ziemenden Gefühlen, *νέμεσις*, *ἔλπις*, Freude über verdientes, Ärger über unverdientes Glück der Nebenmenschen, mußte zur Einheit zusammengefaßt, wenn auch der Name *νέμεσις* für diese Einheit nicht mehr paßte, die *μεσότης* bilden. Was diese Gruppe von Gefühlen zu einer Einheit machte, das war gewiß nicht ein *μέσον πρὸς ἑμᾶς* zwischen *ὑπερβολή* und *ἑλλειψις*, sondern der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit und Würdigkeit, der die Gefühle des *χρηστὸν ἦθος* in allen vier möglichen Fällen bestimmt und sie auf unverdientes Glück wie Unglück mit Ärger, auf verdientes mit Freude antworten läßt. Als *ἀρετῆταις* (*ὑπερβολή* und *ἑλλειψις*) zu dieser *μεσότης* sollten nun *φθονερίξ* und *ἐπιχαιρεκκαλία* gelten, die aber dazu ganz ungeeignet waren. Denn 1. waren sie nach der treffenden Bemerkung der Rhetorik nur

verschiedene Seiten eines und desselben Ethos, d. h. einer und derselben ethischen ἔξις: ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐπιχειρήματος καὶ φθονρός; und 2. ging, wenn man sie gleichwohl als ὑπερβολή und ἔλλειψις zu jener vierfältigen μεσότης stellte, die Einheit des Gefühlsgebietes verloren, auf die sich μεσότης, ὑπερβολή und ἔλλειψις beziehen sollten. Denn während es die μεσότης mit Freude sowohl wie mit Ärger, mit Glück sowohl wie mit Unglück und mit verdientem sowohl wie mit unverdientem zu tun hatte, war der φθόνος nur Ärger auf Glück des Nebenmenschen bezogen und die ἐπιχειρήματα nur Freude auf Unglück des Nebenmenschen bezogen. Man konnte allerdings die Begriffe φθόνος und ἐπιχειρήματα erweitern, wie es schon in der Rhetorik geschieht, indem man den φθόνος auf das Glück und die ἐπιχειρήματα auf das Unglück aller ἴσοι καὶ ἰμοιοι, also der Unwürdigen nicht minder als der Würdigen, sich beziehen ließ. Aber die erforderliche Gleichheit des Gegenstandes für alle drei Glieder wurde auch dadurch noch nicht erreicht, weil der φθόνος immer λῶπη hervorrief, die ἐπιχειρήματα immer χαρά, die μεσότης dagegen beide Gefühle, jedes zu seiner Zeit. Wenn man in der μεσότης nur νέμεσις und ἔλαος vereinigt dachte und das dritte und vierte in der Rhetorik als zugehörig erwiesene Gefühl, die Mitfreude mit dem würdigen Glücklichen und die Freude über verdientes Unglück ignorierte, dann konnte die φθονρία der ἔξις des νεμεσητικός = ἔλασητικός gegenüber als ὑπερβολή auf dem Gebiet des λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πέλαις erscheinen. Der νεμεσητικός — ἔλασητικός betrubte sich nur über unverdientes Glück (und unverdientes Unglück), der φθονρός über alles Glück seiner Nebenmenschen ohne Unterschied; und das ging doch entschieden zu weit und wäre eine ὑπερβολή τοῦ λυπεῖσθαι. Nun hätte entsprechend dem ἐπιχειρήματος eine ἔλλειψις in derselben Beziehung nachgewiesen werden müssen, in welcher der φθονρός die ὑπερβολή darstellte, nämlich im λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πέλαις. Aber das stimmte nicht zum Begriff des ἐπιχειρήματος. Er ist nicht der, welcher zu wenig λῶπη empfindet, sondern der, welcher sich freut, wenn es seinen Nebenmenschen, gleichviel ob verdienter- oder unverdientermaßen, schlecht ergeht. Aber selbst wenn man im Widerspruch mit der natürlichen Auffassung die Freude als eine gesteigerte ἔλλειψις der Trauer auffassen wollte, so würde diese doch nur die ἀναξίως κακῶς

πράττοντες betreffen, für deren Unglück er die von der Tugend vorgeschriebene Trauer in so unzureichendem Grade (mit ἔλλειψις) aufbringt, daß er sich sogar darüber freut. In betreff der ἀξίως κακὰπράχουσιντες ist seine Freude keine ἔλλειψις von Trauer, weil sie ja von dem ἔλεγχτικός geteilt wird. Also kommt nur heraus, daß dem ἔλεος gegenüber die εὐθυμερία eine ὑπερβολή τοῦ λυπεῖσθαι und der νέμεσις gegenüber die ἐπιχειρεσικία eine ἔλλειψις τοῦ λυπεῖσθαι ist, die sogar ins ἡδεσθαι umschlägt. Eine Einheitlichkeit des Gegenstandes der Syzygie in allen drei Gliedern ist also nicht erreicht. Wenn man, der Rhetorik folgend, wie ἔλεος und νέμεσις zu einem einheitlichen χρηστὸν ἦθος, entsprechend auch εὐθυμερία und ἐπιχειρεσικία zu einem einheitlichen ψακτὸν ἦθος vereinigt, dann ist die Dreiheit der Begriffe, die zu einer solchen Syzygie gehört, zerstört und das χρηστὸν ἦθος fühlt genau soviel Freude und Trauer wie das κακὸν ἦθος. Die Theorie von der μεσότης und den zu ihr gehörigen Extremen ließ sich also hier nicht anwenden. Dennoch hat sie Aristoteles nicht nur in der Gr. Ethik 1192 b 18—29 eingeführt, sondern auch in den beiden späteren Ethiken mit Änderungen, die die Sache nicht besser machen, festgehalten: quandoque bonus dormitat Homerus In der Gr. Ethik ist der νεμεστικὸς ein λυπητικὸς ἐπὶ ἀγαθοῖς ἃ τυγχάνει ὑπάρχοντα ἀναξίω ὄντι und derselbe ist auch λυπητικὸς, ἂν τινα ἔδῃ κακῶς πράττοντα ἀνάξιον ὄντα. Die μεσότης wird also durch einen doppelten λυπητικὸς gebildet. Die ὑπερβολή zu ihr bildet der εὐθυμερός, der hier auch als ein doppelter λυπητικὸς aufgefaßt wird, der ἀπλῶς, ἂν τε ἀξίος τις ᾗ ἂν τε μὴ τοῦ εἶ πράττειν. λυπήσεται. Es wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber gemeint ist, daß bei ihm eine ὑπερβολή τοῦ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς πέλαις εἰς πράττουσιν vorhanden ist, also an der νέμεσις als der richtigen Mitte, nicht am ἔλεος gemessen. Die ἔλλειψις soll durch den ἐπιχειρεσικὸς verkörpert sein, der ἐμοῖως τοῦτω ἡσθήσεται κακῶς πράττοντι καὶ τῷ ἀξίῳ καὶ τῷ ἀναξίῳ. Das ist also eigentlich eine ὑπερβολή der Freude, von der und von deren richtigem Mittelmaß bei der μεσότης gar nicht gehandelt worden war. Man muß also, wie oben gezeigt, gewaltsam die ὑπερβολή der Freude über fremdes Unglück in eine ἔλλειψις der Trauer darüber mndeuken, damit überhaupt die ἐπιχειρεσικία eine ἔλλειψις vorstellen kann. Wenn man zugibt, daß ὑπερβολή der Freude mit ἔλλειψις der λύπη identisch ist und umgekehrt, dann kann

man vielleicht sagen, die *εθονερία* ist *ὑπερβολή* τῆς *λύπης* und *ἑλλειψίς* τῆς *χαρᾶς* und die *ἐπιχαίρεσσις* *ὑπερβολή* τῆς *χαρᾶς* und *ἑλλειψίς* τῆς *λύπης*, die *μεσότης* dagegen hat bei keinem der beiden Gefühle weder *ὑπερβολή* noch *ἑλλειψίς*. Aber um diesen Gedanken durchzuführen, hätte Aristoteles die *μεσότης* nicht durch einen doppelten *λυπητικὸς* (*νεμεσητικὸς* + *ἐλεητικὸς*), sondern durch ein Ethos vertreten lassen müssen, das ebensoviel Disposition zur Freude wie zur Trauer über Erlebnisse der Nebenmenschen in sich trägt. Wenn er z. B. gesagt hätte: ‚der *νεμεσητικὸς*, der über das Glück des Unwürdigen trauert, der freut sich auch über das Glück des Würdigen‘, dann wäre dieses Ethos wirklich als die richtige Mitte zwischen *εθονερία* und *ἐπιχαίρεσσις* erschienen. Was den Aristoteles hieran hinderte, war der Umstand, daß in seiner früheren Lehre, wie man aus der Rhetorik sieht, neben der *νέμεσις* der *ἔλεος* als mit ihr nächstverwandter benannter Affekt geführt worden war, während die Freude über das Glück des Würdigen nicht als besondere Affektart eingeführt und benannt worden war. Auch konnte der Name *νέμεσις* nicht auf die Freude am Glück des Würdigen ausgedehnt werden, weil er in der Volkssprache eine *λύπη* bedeutete und dadurch eher dem *ἔλεος* verwandt war. Aber auch wenn Aristoteles in der *μεσότης* zur *νέμεσις* statt des *ἔλεος* die Freude am Glück des Würdigen oder am Unglück des Unglückswürdigen, was auch möglich war, hinzugefügt hätte, so wäre damit doch nicht wirklich, sondern nur dem Scheine nach die *Μεσότης*-Lehre für diese Gefühle begründet gewesen. Denn *ὑπερβολή* und *ἑλλειψίς* bei der *εθονερία* und bei der *ἐπιχαίρεσσις* gegenüber der *μεσότης* wäre ja nur dadurch erschlichen gewesen, daß die *μεσότης* nicht vollständig, d. h. vierfältig, in ihrer Beziehung zu allen vier möglichen Fällen von *συμβαίνοντα τοῖς πέλας*, dargestellt war, sondern nur zwiefältig. Sobald ihre vier Fälle vereinigt waren, mußte sich sofort zeigen, daß die vier Gefühle des *ψευδὸν ἥθος* ebenfalls vereinigt werden mußten und *ὑπερβολή* und *ἑλλειψίς* einerseits und *μεσότης* andererseits unmöglich der Grund sein konnten, um deswillen einige dieser Gefühle tadelnswert und andere löblich waren.

In der Eudemischen Ethik handeln zwei Stellen über diesen Gegenstand, die beide verderbt sind, aber doch soweit verständlich, daß man ihre Nichtübereinstimmung erkennt. Die

Hauptstelle 1233 b 18—26 will ich ganz hersetzen, weil der Text in Ordnung gebracht werden muß:

οἷον ὁ φθονερός καὶ ἐπιχειρέωντος· καθ' ἃ¹ γὰρ <αἱ>² ἔξεις λέγονται
 ὁ μὲν φθόνος τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς κατ' ἄξιαν εἰς πράττουσιν ἔστιν, τὸ δὲ
 τοῦ ἐπιχειρέοντος πάθος [ἐπὶ τὸ]³ αὐτὸ ἀνώουμον, ἀλλ' ὁ ἔχων δῆλός
 (ἔστιν ὠνομασμένος)⁴ ἐπὶ τῷ⁵ χαίρειν ταῖς παρὰ τὴν ἄξιαν κακοπραγίαις·
 μέσος δὲ τούτων ὁ νημεσητικὸς καὶ ὃ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν,
 τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἄξιαν κακοπραγίαις καὶ εὐπραγίαις·
 χαίρειν δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις· διὸ καὶ θεὸν οἶοντα εἶναι τὴν νέμεσιν.

Ich meine, über den Sinn und Gedankengang dieses Abschnitts kann man nicht im unklaren bleiben, trotz des verderbten Textes. Folgende Unterschiede gegenüber der eben behandelten Stelle der Gr. Ethik fallen auf. Erstens, daß Aristoteles die ἔξεις nur durch die Adjektive φθονερός und ἐπιχειρέωντος bezeichnet, während die Gr. Ethik das Substantiv φθονερία gebraucht. Zweitens, daß er treffend hervorhebt, daß das πάθος, das der ἐπιχειρέωντος in demselben Sinne entspricht, wie der φθόνος der φθονερία, namenlos ist. Ἐπιχειρέωντος ist die ἔξις desjenigen, der ἐπιχειρέωντος heißt, nicht das πάθος, zu dem er habituell neigt. Drittens, daß der φθονερός sowohl wie der ἐπιχειρέωντος auf das verdiente Glück, bezw. das unverdiente Unglück beschränkt werden, was durch Top. § 109 b 36 ὁ φθόνος ἐστὶ λύπη ἐπὶ φανομένῃ εὐπραγίᾳ τῶν ἐπαικῶν τινος als das Ursprüngliche erwiesen wird, von dem die Rhetorik schon abwich, indem sie die ἴσοι καὶ ὅμοιοι an die Stelle der Glück verdienenden, bezw. Unglück nicht verdienenden setzte, und von dem auch die Gr. Ethik abwich, indem sie den Ärger des Neidischen und die Freude des Schadenfrohen auf Würdige und Unwürdige des Glücks, bezw. des Unglücks sich erstrecken ließ. Viertens, daß die νέμεσις genannte μέσότης jetzt alle vier dem χρηστὸν ἦθος angemessenen Regungen, die ausdrücklich aufgezählt werden, umfaßt: ὃ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι νέμεσιν, τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἄξιαν κακοπραγίαις, καὶ εὐπραγίαις, χαίρειν δὲ ταῖς ἀξίαις. Diese Erläuterung der νέμεσις geht über die Rhetorikstelle 1386 b

¹ ἱς libri, sed ἃ necessarium est, quia ad πᾶσι, refertur (scil. φθόνον et ἀνώουμον) καθ' ἃ <αἱ> ἔξεις (scil. φθονερός et ἐπιχειρέωντος) λέγονται.

² αἱ supplevi. ³ ἐπὶ το deleui ex sequente versu illatum.

⁴ ἔστιν ὠνομασμένος aut λεγόμενος aut εἰρημένος supplendum.

⁵ τῷ scripsi, τὸ libri.

φανερὸν δ' ὅτι ἀκολουθήσει καὶ τὰ ἐνκντία πάθη τοῖσι usw. insofern weit hinaus, als sie alle vier πάθη unter dem Namen νέμεσις zusammenfaßt und sogar kühn behauptet, was sicher unrichtig ist, die ἀρχαῖοι hätten unter νέμεσις alle vier verstanden. Der Ausdruck τὰ ἐνκντία πάθη (entgegengesetzt nämlich der νέμεσις und dem ἔλεος) in der Rhetorikstelle zeigt deutlich, daß Aristoteles damals gar nicht daran dachte, die νέμεσις das Mitleid und die beiden andern ἀκολουθοῦντα πάθη mitumfassen und in sich schließen zu lassen. Der Name des ἔλεος als eines besonderen, von der νέμεσις verschiedenen πάθος war allerdings schon in der Gr. Ethik verschwunden und von der νέμεσις aufgesogen, weil man für die Syzygie nur drei, nicht vier Begriffe brauchen konnte, und auch in der Eudemischen und Nikomachischen Ethik wird der ἔλεος in diesem Zusammenhang nicht mehr genannt. Seit der Gr. Ethik ist er mit der νέμεσις zur Einheit verschmolzen, während die Rhetorik 1386 b 9 beide noch deutlich trennt, wenn sie auch ihre Zugehörigkeit zu demselben Ethos behauptet: ἀντίκειται δὲ τῷ ἔλεειν μάλιστα μὲν ὁ καλοῦσι νemesi· τῷ γὰρ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίταις κακοπραγίταις ἀντικείμενόν ἐστι τρόπον τινα καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἥθους τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίταις εὐπραγίταις. Der ἔλεος wird in der Rhetorik zuerst behandelt und dann erst mit obigen Worten die νέμεσις als sein Gegenstück an ihn angeschlossen. In der Gr. Ethik 1192 b 22 gehören die Worte καὶ ὁ αὐτός γε πάλιν οὗτος (scil. ὁ νemesiτικός) λυπῆσται, ἂν τινα ἴδῃ κακῶς πράττοντα ἀνάξιον ὄντα, die der Sache nach den ἔλεος schildern, zur Schilderung der νέμεσις, wie besonders die folgenden abschließenden Worte zeigen: ἡ μὲν οὖν νέμεσις καὶ ὁ νemesiτικός ἴσως τοιοῦτος. Jetzt aber, Eud. 1233 b 23, wird der Name νέμεσις noch weiter ausgedehnt, so daß er auch die Freude an verdientem Glück und an verdientem Unglück mit umfaßt; und während die Gr. Ethik sich noch bewußt war, daß die νέμεσις in erster Linie doch auf unverdientes Glück sich bezieht und erst sekundär auch auf unverdientes Unglück, ist in der Eudemischen Stelle die Reihenfolge umgekehrt: τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίταις, also das Mitleid, steht voran. So frei kann Aristoteles mit dem Wort νέμεσις noch nicht geschaltet haben, als er zuerst die νέμεσις als μεστότης zwischen φθονερίαις und ἐπιγχευεαλλίαις zu erweisen suchte, sondern die Eudemische Fassung ist ein Versuch, die der Gr. Ethik zu verbessern.

Daß die *μεσότης* jetzt alle vier löblichen Gefühle ἐπὶ τοῖς συμμάχουσιν τοῖς πέλας umfassen sollte, war folgerichtiger, als nur die beiden λῦπαι in sie einzuschließen, und schon Rhet. 1386 b 25 ff. war es vorbereitet. Daß andererseits εὐθύνος und ἐπιχειρεῖν καλῶς auf verdientes Glück, bezw. unverdientes Unglück beschränkt werden, während sie in der Rhetorik und Gr. Ethik auf jegliches Glück, bezw. Unglück der ἔσοι καὶ ἔμωσι sich beziehen, geht aus der Absicht hervor, den Gegensatz dieser beiden ἔξεις zu der *μεσότης* zu verschärfen, da sie nun nicht bloß als gleichgültig gegen Würdigkeit und Gerechtigkeit, sondern als Feinde derselben erscheinen. Aber der Gesichtspunkt der ὑπερβολῇ und ἑλλειψει ist ganz aufgegeben. Die *μεσότης*, die bald Freude, bald Trauer fühlt, jene, wenn die Würdigkeit gewahrt, diese, wenn gegen sie verstoßen wird, sieht zwei Gegensätze nach zwei entgegengesetzten Seiten sich gegenüber, von denen der eine ihrer freudigen, der andere ihrer traurigen Seite sich entgegensetzt. Ich will damit zeigen, daß die Eudemische Fassung als ein Verbesserungsversuch der Stelle der Gr. Ethik aufgefaßt werden kann, obgleich dieser Versuch mißlingen mußte, weil es eine unlösbare Aufgabe war, die *νέμεσις* als *μεσότης* zwischen εὐθύνος und ἐπιχειρεῖν καλῶς zu erweisen.

Es ist merkwürdig, daß sich an anderer Stelle der Eudemischen Ethik 1221 a 38 ff., d. h. in der erstmaligen allgemeinen Darstellung der *μεσότητες* im Anschluß an die sogen. ὑπογραφή, ein anderer stark abweichender Lösungsversuch des Problems findet. Schon in der ὑπογραφή selbst, d. h. in der Tabelle der Syzygien, ist der *νέμεσις* zwar der εὐθύνος zugeordnet, aber nicht die ἐπιχειρεῖν καλῶς, sondern statt ihrer ein ἀνώνυμον. Da an der erstbesprochenen Eudemischen Stelle das der ἐπιχειρεῖν καλῶς entsprechende πᾶθος ἀνώνυμον genannt wird, so meint man zunächst, es handle sich um dasselbe, aber die spezielle Ausführung zu dieser Stelle der Tabelle a 38 ff. belehrt uns besser. Denn sie lautet: εὐνοερός δὲ τῷ λυπεῖσθαι ἐπὶ πλείοσιν εὐπραγίας ἢ δεῖ· καὶ γὰρ οἱ ἄξιαι εὖ πράττειν λυποῦσι τοὺς εὐνοερούς· εὖ πράττοντες δ' ἐν αὐτοῖς ἀνωνυμώτερος. ἔστι δ' ὁ ὑπερβύλλων ἐπὶ τῷ μὴ λυπεῖσθαι μηδ' ἐπὶ τοῖς ἀναξίως² εὖ πράττουσιν, ἀλλ' εὐχερῆς ὥσπερ οἱ χαστρίμαργοι πρὸς τροχόν. ὁ δὲ δυσχερῆς κατὰ τὸν εὐθύνον ἔστιν.

¹ τὸ scripsi, τῷ libri.

² ἀναξίως Spengel, ἀναξίως libri.

Die μεσότης wird hier nicht erläutert, sondern, wie überhaupt in dieser ganzen der Tabelle folgenden Erläuterung, nur die beiden schädlichen Extreme, ὑπερβολή und ἑλλειψις. Die ὑπερβολή bildet, wie immer in dieser Syzygie, der εθονερός, der ganz wie in der Gr. Ethik als ein Mensch aufgefaßt wird, der sich nicht nur, wie der νεμεσητικός, über unverdientes, sondern auch über wohlverdientes Glück seiner Nebenmenschen ärgert. Insofern ärgert er sich also ἐπὶ πλείοσιν εὐπραγίαις ἢ δεῖ und stellt die ὑπερβολή des λυπεῖσθαι ἐπὶ εὐπραγίαις dar. Der anonyme Vertreter der ἑλλειψις aber ist nicht, wie an allen übrigen Stellen, der ἐπιχειρέων und auch nicht deswegen namenlos, weil das der ἐπιχειρέων entsprechende πάθος namenlos ist, sondern er ist derjenige, der sogar über das unverdiente Glück seiner Nebenmenschen sich nicht ärgert. Es ist klar, daß diese Fassung der Νέμεσις-Syzygie von allen den logischen Bedenken frei ist, die wir gegen die beiden andern bisher besprochenen geltend gemacht haben. Da hier offenbar als μεσότης die echte νέμεσις, d. h. die λύπη ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὐπραγοῦσιν, gedacht ist, so ist die Forderung erfüllt, daß in allen drei Gliedern das abzustufende Gefühl ein und dasselbe sein muß. Es ist der Ärger über das Glück der Nebenmenschen, der bei dem εθονερός im Übermaß vorhanden ist, bei dem νεμεσητικός nur da, wo er berechtigt ist, bei dem ἀνεμέστητος (sit venia verbo!) auch da nicht. Da ist logisch alles in Ordnung, aber die unlösbare Aufgabe, den εθονερός, νεμεσητικός und ἐπιχειρέων in das Schema ὑπερβολή, μεσότης, ἑλλειψις hineinzupressen, ist ungelöst geblieben. Denn der dritte Begriff ist eben ein anderer geworden. Um zu dieser Syzygie zu gelangen, mußte der Philosoph eingesehen haben, daß der ἐπιχειρέων sich nicht als ἑλλειψις in die Syzygie hineinzwängen ließ. Denn daß der Versuch, die drei Begriffe εθονερός, νεμεσητικός, ἐπιχειρέων zu einer Syzygie zu verbinden, das Ursprüngliche sein muß, ist einleuchtend, weil der ἐπιχειρέων schon in der Rhetorik mit diesen Begriffen und dem des ἑλεστητικός zu einer innerlich zusammengehörigen Gruppe verbunden ist; während jener ἀνεμέστητος, wie schon seine Namenlosigkeit zeigt, erst ad hoc erfunden ist, um die Theorie durchzuführen. Die Gr. Ethik ist also früher als die Eudemische Ethik. Aus ihr ist der Gedanke übernommen, daß der εθονερός ἐπὶ πλείοσιν ἢ δεῖ εὐπραγίαις λυπεῖται, der auf der Auffassung be-

ruht, daß er sich auch am unverdienten Glück ärgert, allerdings nach der Rhetorik nur bei seinesgleichen. Wie sollen wir uns nun erklären, daß wir an der andern Stelle der Eud. Ethik eine andere Lösung des Problems finden, die den ἐπιχειρηματίας nicht durch den ἀνέμεστητος ersetzt? Ich denke, das dritte Buch, in dem sie sich findet, mag ja durch einige Zeit von dem zweiten getrennt gewesen sein, so daß Aristoteles seinen Sinn geändert haben und zu der alten Begriffstriade zurückgekehrt sein konnte. Da wir es nur mit Vorlesungsabschriften, nicht mit einem von Aristoteles für die Herausgabe fertig gemachten Werke zu tun haben, so konnte die Diskrepanz der beiden Stellen unausgeglichen fort dauern. Jedenfalls aber galten dem Herausgeber (Eudemos oder wer es sonst war) das zweite und dritte Buch als Bestandteile eines und desselben Vorlesungskurses, und das dritte Buch war also sicher später als das zweite, das es inhaltlich fortsetzt. Es dürfte daher der Widerspruch der beiden Stellen aus einem innerlichen Schwanken des Aristoteles bezüglich dieser Syzygie zur Entstehungszeit der Eudemischen Ethik zu erklären sein. Was er in der Gr. Ethik über diese Syzygie gesagt hatte, konnte ihm nicht genügen. Durch das vergebliche Bemühen, zu einer besseren Fassung und Begründung derselben zu gelangen, ließ er sich anfänglich (im zweiten Buch) verleiten, sie in der bisherigen Form aufzugeben und durch Austausch des Begriffs ἐπιχειρηματίας gegen einen andern umzugestalten. Aber diese neue Fassung befriedigte ihn auch nicht auf die Dauer, wahrscheinlich weil der ἔλαος, den er für ebenso löblich wie die νέμεσις von jeher hielt und den diese in der neuen Fassung nicht mehr in sich einschloß, nun gar nicht mehr zu seinem Rechte kam, und auch weil die ἐπιχειρηματίας als dem φθόνος nächstverwandter Fehler Berücksichtigung verlangte. Die einzig richtige Lösung, daß nämlich φθόνος und ἐπιχειρηματίας nicht von entgegengesetzten Seiten, sondern von derselben Seite her der νέμεσις und dem ἔλαος nebst den beiden andern zu ihnen gehörigen πύθη entgegengesetzt sind, konnte er nicht annehmen, weil sie gegen das Grundprinzip seiner Tugendlehre verstieß. So kehrte er zu der alten Syzygie zurück, indem er nun die μεσοτήτης alle vier löblichen Gefühle umfassen ließ und ihr die φθονεπία als Gegensatz nach der traurigen Seite und die ἐπιχειρηματίας als Gegensatz

nach der freudigen Seite zuordnete. Gegensätze der μεσότης nach zwei entgegengesetzten Richtungen waren so allerdings gewonnen, aber nur scheinbar zu der ganzen μεσότης, in Wirklichkeit nur zu je einem Teilbestandteil derselben, die ja jetzt vierfältig geworden war. Von ὑπερβολή und ἑλλειψις hat Aristoteles an dieser Stelle wohlweislich nicht gesprochen. Es genügte ihm, daß der νεμεσητικός mit seiner teils freudigen, teils traurigen Disposition in gewissem Sinne die Mitte zu bilden schien zwischen dem nur zu Trauer über εὐπραγία geneigten φθονερός und dem nur zur Freude über κακοπραγία geneigten ἐπιχαίρεταχος. Daß dies die spätere Entscheidung des Philosophen ist, wird auch dadurch bestätigt, daß er in der Nikomachischen Ethik im wesentlichen an ihr festgehalten hat. Die Nik. Stelle 1108 b 1 lautet nämlich so: νέμεσις δὲ μεσότης φθόνου (sollte richtiger heißen φθονερίας) καὶ ἐπιχαίρεταχίας, εἰσὶ δὲ περὶ λύπην καὶ ἡδονὴν τὰς ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πέλους γινόμενας· ὁ μὲν γὰρ νεμεσητικός λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν, ὁ δὲ φθονερός ὑπερβάλλων τοῦτον ἐπὶ πᾶσιν λυπεῖται· (καὶ ὁ μὲν νεμεσητικός ἐπὶ τοῖς ἀναξίως κακῶς πράττουσιν λυπεῖται)¹ ὁ δ' ἐπιχαίρεταχος τοσοῦτον ἑλλείπει τοῦ λυπεῖσθαι, ὥστε καὶ χαίρειν. Wenn die Ergänzung von Sauppe richtig ist (mir scheint sie zwingende Überzeugungskraft zu besitzen), so ist hier die μεσότης, wie in der Gr. Ethik, zwiefältig, d. h. νέμεσις und ἔλεος umfassend, der φθονερός ebenfalls zwiefältig (denn dadurch überbietet er die νέμεσις im engeren Sinn, daß er sich nicht nur über die unverdient Glücklichen, sondern über alle ärgert: ἐπὶ πλείουσιν ἢ δεῖ εὐπραγίας λυπεῖται); beim ἐπιχαίρεταχος dagegen ist keine solche Zwiefältigkeit vorhanden; er wird hier offenbar nur als der Mann aufgefaßt, der sich über unverdientes Unglück der Guten freut. Denn nur bezüglich dieser kann man bei ihm von einer ἑλλειψις τοῦ λυπεῖσθαι sprechen, auch da nur sehr gewaltsam, da ein noch so großer Mangel an λυπεῖσθαι immer noch keine positive Freude ergibt. Aber ein Mangel an Folgerichtigkeit ist es, daß der φθονερός zwar zwiefältig ist, wie in der Gr. Ethik, der ἐπιχαίρεταχος dagegen nicht; ferner ist die μεσότης nur als zwiefältig dargestellt; wäre sie in ihrer wahren vierfältigen Natur dargestellt, so würde der Beweis für ὑπερβολή des φθονερός hinfällig. Man würde dann sehen, daß der φθονερός seine ὑπερ-

¹ καὶ ὁ μὲν — λυπεῖται suppl. Sauppins.

βολή τοῦ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς εὐπραγίαις dadurch wieder einbüßt, daß er sich über die unverdienten κακοπραγίαι nicht ärgert und, wenn er mit dem ἐπιχαιρέεσθαι identisch ist, sogar freut. Die ὑπερβολή und ἑλλειψίς beziehen sich nicht auf die ganze, einheitlich gedachte μέσότης, sondern nur auf die beiden in ihr enthaltenen Bestandteile einzeln. Die εὐθυναία ist ὑπερβολή nur gegenüber dem ἐλαττωδὸν und die ἐπιχαίρεσθαι ist ἑλλειψίς nur gegenüber dem eigentlichen νεμεσητικὸν im engeren Sinne. So endet also das Bemühen des Aristoteles, an dieser Syzygie seine Lehre von der richtigen Mitte und den beiden schädlichen Extremen zu bewähren, wie in den früheren, so auch in seinem letzten und reifsten ethischen Werk mit einem Mißerfolg.

Der positive Wert dieser Untersuchung für uns liegt aber darin, daß sie von neuem die Reihenfolge Gr. Ethik, Eudemische Ethik, Nikomachische Ethik bestätigt und außerdem die Priorität der Rhetorik, wenigstens ihres zweiten Buches, vor allen drei Ethiken bewiesen hat. Als Aristoteles dieses schrieb, hatte er die μέσότης noch nicht zum Grundprinzip seiner Tugendlehre gemacht. Für die durch die Topik uns erschlossene Frühzeit der aristotelischen Ethik, die der Rhetorik noch vorausliegen muß, kann also bestimmt die Μέσότης-Lehre nicht angenommen werden. In der Topikstelle § 109 b 33, die uns zu unserem Exkurs über die Νέμεσις-Syzygie veranlaßte, kommen nur zwei der zu ihr gehörigen ἔξεις vor, der εὐθυνός und der νεμεσητικός. Schon damals kam es dem Aristoteles darauf an, den Unterschied dieser beiden Begriffe, die leicht miteinander verwechselt werden können, klarzustellen. Die Definitionen zeigen eine kleine, aber nicht ganz bedeutungslose Abweichung gegenüber denen der Rhetorik und der Ethiken. Der εὐθύνος ist λύπη ἐπὶ χαίνομένῃ εὐπραγίᾳ τῶν ἐπιστητῶν τινος, der εὐθυνός ist dementsprechend ὁ λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν ἀγαθῶν εὐπραγίαις und der νεμεσητικός der λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν κακῶν εὐπραγίαις. Also während später auf die Würdigkeit oder Nichtwürdigkeit der vom Glück oder Unglück Betroffenen die Verschiedenheit der Gefühle begründet wird, ist hier ausschlaggebend, ob sie sittlich gut (ἐπιστηεῖς, ἀγαθοί) oder sittlich schlecht (κακοί) sind. Das Mißliche dieser Formulierung liegt darin, daß sie nicht alle möglichen Fälle umfaßt, außer wenn man mit den Stoikern annimmt, daß es keine Zwischenstufe zwischen den voll-

kommen guten und tugendhaften und den schlechten Menschen gibt. Das kann aber die Ansicht des Aristoteles auch in seiner Frühzeit nicht gewesen sein. Dagegen kann die spätere Unterscheidung zwischen denen, die des Glücks oder Unglücks, das sie betrifft, würdig sind, und denen, die desselben nicht würdig sind, auf alle vorkommenden Fälle angewendet werden. Insofern ist die spätere, zuerst in der Rhetorik sich findende Formulierung eine entschiedene Verbesserung. Auch tritt in ihr der Grund, der die $\xi\tilde{\eta}\varsigma$ des $\nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ in allen ihren vier Bestandteilen löblich macht, nämlich daß er sich immer nach der $\alpha\tilde{\eta}\tau\alpha$ und somit nach der Gerechtigkeit richtet, deutlicher hervor. Es leuchtet nicht ein, daß man dem Tugendhaften nur Glück, dem Schlechten nur Unglück gönnen soll, aber daß man jedem das gönnen soll, was er verdient, leuchtet unmittelbar ein. — Weiter erhebt sich die Frage, ob Aristoteles zur Zeit der Topik die $\nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ als eine Tugend ansah oder nur als eine $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ohne $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$. Auch in der Topik wird ja schon zur Tugend $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ erfordert, wie man aus ζ 145 b 35 $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ γὰρ μᾶλλον ὁ $\pi\rho\alpha\iota\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ τὸ ἴσον διανέμει τοῦ θυναμένου in Verbindung mit δ 126 a 35 πάντες γὰρ οἱ φῶλοι κατὰ $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ λέγονται schließen darf. Bekanntlich haben die sechs Begriffe $\nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$, $\sigma\epsilon\mu\acute{o}\tau\eta\varsigma$, $\alpha\iota\delta\acute{o}\varsigma$, $\epsilon\upsilon\tau\rho\alpha\pi\acute{\epsilon}\lambda\iota\alpha$, $\phi\acute{\iota}\lambda\iota\alpha$, $\alpha\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$ eine schwankende Stellung in der aristotelischen Tugendlehre (vgl. Die drei Ethiken S. 129). Während sie nämlich in der Gr. Ethik 1192 b 18—1193 b 35, als ob sie alle auch ethische Tugenden wären, in unmittelbarem Anschluß an die übrigen besprochen werden und nur am Schluß 1193 b 36—38 zweifelnd bemerkt wird: εἰ μὲν οὖν εἰσὶν αὗται (auf wie viele der aufgezählten bezieht sich αὗται?) ἀρεταὶ ἢ μὴ ἀρεταί, ἄλλως ἢν εἴη λόγος· ὅτι δὲ $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$ εἰσὶ τῶν εἰρημένων, δηλον· οἱ γὰρ κατ' αὐτάς ζῶντες ἐπαινοῦνται, werden sie in der Eudemischen Ethik 1233 b 16—1234 a 33 alle sechs aus dem Kreis der Tugenden ausgeschlossen. Eingeleitet wird nämlich ihre Besprechung hier mit den Worten: σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα τῶν περὶ τὸ ἥθος ἐπαινετῶν καὶ ψεκτῶν τὰ μὲν ὑπερβολαί, τὰ δ' ἐλλείψεις, τὰ δὲ $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$ εἰσὶ $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$ und am Schluß des Abschnittes nach Besprechung aller sechs fraglichen $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$ wird ausdrücklich gesagt: πᾶσαι δ' αὗται αἱ $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$ ἐπαινεταὶ μὲν, οὐκ εἰσὶ δ' ἀρεταί, οὐδ' αἱ ἐναντία· κακία· ἄνευ $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ γὰρ· ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν $\pi\alpha\theta\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon$ διαφύσεσιν· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάθος τι ἐστίν. Dann

folgt eine Darlegung, in der diese *πάθη* (richtiger *παθητικὰ ἔξαις*) zu den sogenannten *ὑποτικὰ ἀρετὰ* gerechnet werden, löblichen Beschaffenheiten des Ethos ohne *προαίρεσις* und ohne *εὐδονησις*, die Vorstufen der eigentlichen und wahren Tugenden sind. Der *φθόνος* trägt zur *ἀδουλία* bei, die *νέμεσις* zur *δικαιοσύνη*, die *κιδῶς* zur *σωφροσύνη*, die *ἀλγῆσις* zur *εὐδονησις*. Diese Lehre von den *ὑποτικὰ ἀρετὰ* kam, beiläufig bemerkt, auch schon in der Ethik der Frühzeit vor, wie Top. § 115 b 14 beweist: *ἐνστασις ὅτι κατὰ τὸ μὲν εἶσι φύσει σπουδαῖοι, ὅτιον ἐλευθερίοι ἢ σωφρονιστοί, ἀπλῶς δὲ οὐκ εἶσι φύσει σπουδαῖοι· οὐδεὶς γὰρ φύσει εὐδονητός*. Auch hier liegt offenbar die Lehre zugrunde, daß die *ὑποτικὰ ἀρετὰ* nicht ohne die *εὐδονησις* vollkommene Tugenden werden können. — In der Nikomachischen Ethik werden drei von diesen sechs *μεσότητες* wieder zu den Tugenden gezählt, nämlich *ἀλγῆσις*, *εὐτραπέλεια*, *φιλία* 1108 a 9—30 1125 b 10—1128 b 9; die *σεμνότης* ist ganz verschwunden und nur zwei, *κιδῶς* und *νέμεσις*, sind 1108 a 30—b 16 als *περὶ τὰ πάθη μεσότητες* von dieser früher sechsgliedrigen Gruppe übrig geblieben. Diesem Tatbestand gegenüber ist wohl die Frage berechtigt, ob zur Zeit der Topik die *νεμεσητικὴ ἔξαις* und die übrigen dieser Gruppe zu den Tugenden gerechnet wurden oder nicht. Die Stelle Top. § 109 b 35 ff. zeigt jedenfalls, daß der *φθονερὸς* als *φαῦλος* zum *σπουδαῖος* in Gegensatz gestellt wird: *ὁ γὰρ ὁ σπουδαῖος οὐ φθονερὸς· φαῦλος γὰρ ἂν εἴη*. Da nun der *νεμεσητικός*, wie im folgenden gezeigt wird, in gewissem Sinne den Gegensatz zum *φθονερὸς* bildet, so ergibt sich der Schluß, daß der *σπουδαῖος* auch *νεμεσητικός* ist und zum *χρηστὸν ἦθος* wird. wie wir schon sahen, die *νέμεσις* in der Rhetorik gerechnet. Aber das wäre auch möglich, wenn sie nicht eine Tugend, sondern nur deren natürliche, gefühlsmäßige Vorstufe wäre. Daß sie wirklich samt den übrigen *ἔξαις* der sechsgliedrigen Gruppe zu den eigentlichen Tugenden gerechnet wurde, dafür spricht, daß in der Gr. Ethik die Erörterung, ob sie Tugenden sind, auf später verschoben und diese Frage offen gelassen wird, in der Eudemischen Ethik dagegen diese Frage bestimmt und in begründeter Darlegung beantwortet wird. Wenn der Text der Gr. Ethik in dieser Partie lückenlos ist, wenn wirklich der Besprechung der sechs fraglichen *μεσότητες* kein Wink vorausging, daß sie von anderer Art sind als die vorausgehenden wirklichen ethischen Tugenden, so daß der Hörer oder Leser,

bis er zu dem zweifelnden Nachwort 1193 b 36—38 gelangte, sie auch für wirkliche ethische Tugenden halten mußte, so mußte man schließen, daß sie bisher von Aristoteles selbst als Tugenden anerkannt worden waren, daß er eben erst an der Richtigkeit seiner bisherigen Lehre Zweifel zu hegen begonnen hatte, diesen Zweifel aber hier nur andeuten wollte und erst in der Eudemischen Ethik sich voll auswirken ließ. Denn welchen Grund konnte Aristoteles haben, die sechs μεσότητες, zu einem Zeitpunkt, wo er bezweifelte, bzw. nicht glaubte, daß sie Tugenden seien, doch an die wirklichen Tugenden so, als ob sie zu ihnen gehörten, anzureihen, außer daß er sie bisher für Tugenden gehalten hatte. Wenn der Text, wie ich in meiner Abhandlung über ‚Die drei Ethiken‘ S. 131 vermutete, nicht lückenlos ist, sondern in der Lücke vor 1190 b 9 eine Tabelle sämtlicher Syzygien ausgefallen ist, in der die sechs μεσότητες bereits von den eigentlichen Tugenden so abgesondert wurden, daß man das αἴτιον 1193 b 36 als auf sie bezüglich verstand, so kann doch diese Absonderung keinesfalls, wie in der Eudemischen Ethik, in der bestimmten Erklärung, sie seien keine Tugenden, bestanden haben — das wäre unvereinbar mit den Worten: εἰ μὲν οὖν εἰσιν αἴτια ἄρεται ἢ μὴ ἄρεται, ἄλλος ἂν εἴη λόγος —, sondern nur in der Äußerung eines Zweifels, ob sie Tugenden seien. Die ausgefallene Vorbemerkung muß mit dem erhaltenen Nachwort 1193 b 36 darin, daß sie nichts entschied, sondern die Frage offen ließ, übereingestimmt haben. Auch gehören ja ἀλκουλία und εἰρωνία zu der ἀλγεία, einer jener zweifelhaften μεσότητες, und werden doch 1186 a 24 in der Erörterung des Tugendbegriffes als Beispiele benützt. Diese Erwägung und der Umstand, daß drei von den sechs μεσότητες, die die Eud. Ethik aus dem Kreise der Tugenden ausgestoßen hatte, in der Nikom. Ethik doch wieder in ihn aufgenommen sind, spricht dafür, daß sie in einer der Gr. Ethik zeitlich vorausliegenden Lehrform der aristotelischen Ethik als vollwertige Tugenden anerkannt waren. Aber dagegen scheint zu sprechen das wichtige Zitat ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαρίσεσιν Eud. 1234 a 26. Gerade die Erklärung, daß jene sechs μεσότητες zwar löblich, aber keine Tugenden sind, weil sie der προαίρεσις ermangeln, wird durch das Zitat gestützt: ταῦτα δὲ πάντα ἔστιν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαρίσεσιν; und man wird annehmen müssen, daß die mit γὰρ angeknüpfte

weitere Erörterung, in der die sechs *μετέτητες* als *προσῳαί ἀρεταί* und als Vorstufen der echten Tugenden geschildert werden, inhaltlich aus den *διαίρεσεις τῶν παθημάτων* entnommen ist. Diese waren jedenfalls eine Unterabteilung der vom alexandrinischen Schriftenverzeichnis genannten *Διαίρεσεις* Ἰ. Eine andere Abtheilung bildete die *Διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν*, die Alexander von Aphrodisias zur Topik p. 274, 42 Br. als echt zitiert. Was er aus ihr zitiert, ist die Einteilung der Güter in *τίμια*, *ἐπιχρηστικά*, *δυνάμεις*, *παρασκευαί*, die in der Gr. Ethik 1183 b 20 ff. steht, in der Eudemischen 1219 b 8—16 und in der Nikomachischen 1101 b 10—12 als bekannt vorausgesetzt wird. Da nun in der Gr. Ethik noch eine ganze Reihe weiterer Einteilungen der Güter folgen, so muß man schließen, daß diese alle, wie die von Alexander aus ihr zitierte, aus der *Διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν* übernommen sind. Diese war also älter als die Gr. Ethik. Daran, daß auch Arius in seinem Abriss der peripatetischen Ethik zahlreiche *διαίρεσεις τῶν ἀγαθῶν* aufzählt, die aus derselben Quelle stammen dürften (siehe Wiener Sitzungsber. Bd. 204 Abh. 3), sei hier nur beiläufig erinnert. Hieraus ergibt sich nun ein Bedenken gegen meine obige Darlegung, daß Aristoteles zur Zeit der Gr. Ethik noch gezweifelt habe, ob er jene sechs *μετέτητες* zu den Tugenden rechnen solle, und erst in der Eudemischen Ethik sie entschieden aus dem Kreise der Tugenden ausgeschlossen habe. Denn wenn die betreffende Erörterung Eud. 1233 b 24—33 aus den *Διαίρεσις* Ἰ. übernommen ist, dieselben *Διαίρεσεις* aber auch in der Gr. Ethik schon als Quelle benützt werden, so müßte Aristoteles vor der Gr. Ethik schon die Ansicht gelehrt haben, daß die sechs *μετέτητες* keine Tugenden, sondern nur rein gefühlsmäßige Vorstufen von Tugenden sind: was mit unserem oben aus der Interpretation der Gr. Ethik gewonnenen Ergebnis in Widerspruch steht. Man kann diesen Widerspruch, wie mir scheint, nur aufheben durch die Annahme, daß die *διαίρεσεις* nicht in allen ihren Teilen gleich alt waren. Wenn auch später, wie der alexandrinische Schriftenkatalog beweist, alle aristotelischen *διαίρεσεις* in 17 Büchern zusammengestellt waren, so kann doch recht gut die *ἀγαθῶν διαίρεσις*, die schon von der Gr. Ethik vorausgesetzt und herangezogen wird, früher vorhanden gewesen sein, als die *διαίρεσις τῶν παθημάτων*, auf die Aristoteles erst in der Eudemischen Ethik sich stützt. Die Äußerung in der Gr.

Ethik 1193 b 36 εἰ μὲν οὖν εἶσιν αὖται ἀρεταί ἢ μὴ ἀρεταί, ἄλλος ἂν εἶη λόγος· ὅτι δὲ μεσοτῆτές εἰσι τῶν εἰρημένων. *δηλον*, erklärt sich in ihrem dilatorischen Charakter am leichtesten, wenn Aristoteles, als er diese Worte schrieb, mit den Studien über die *παθημᾶτα* beschäftigt war, deren abschließendes Ergebnis in den *διαίρεσεις* τῶν *παθημάτων* niedergelegt wurde. In der *Eud. Eth.* wird auf diese *διαίρεσεις* auch 1221 a 32 Bezug genommen: *ἀνάγκη δὲ φεῦλον τὸ ἥθος καὶ σπουδαῖον εἶναι τῷ διώκειν καὶ φεῦγεῖν ἡδονὰς πινὰς καὶ λύπας· δηλον δὲ τοῦτο ἐκ τῶν διαίρεσεων τῶν περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς θυνάμεις καὶ τὰς ἐξείεις· αἱ μὲν γὰρ θυνάμεις καὶ αἱ ἐξείεις τῶν παθημάτων, τὰ δὲ πάθη λύπη καὶ ἡδονὴ διωρίζεται.* Aus dieser Stelle geht hervor, daß die *διαίρεσεις* sich nicht nur auf die *πάθη* selbst, sondern auch auf die entsprechenden *θυνάμεις* und *ἐξείεις* bezog, und daß die oberste Einteilung der *πάθη* die in lustvolle und unlustvolle war. Auch schon 1220 b 7 ff. ist die Benützung derselben Quelle (*sit venia verbo!*) wahrseheinlich: *λεκτέον δὲ κατὰ τὴν ψυχῆς ποιότητος τὰ ἥθη· ἔστι δὲ κατὰ τὰς θυνάμεις τῶν παθημάτων, καθ' ἃς [ὡς] παθητικοὶ λέγονται καὶ κατὰ τὰς ἐξείεις, καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ταῦτα λέγονται τῷ πάσχειν (ἐχειν) πῶς ἢ ἀπαθεῖν εἶναι· μετὰ ταῦτα ἡ διαίρεσις ἐν τοῖς ἀπηλεγμένους* τῶν παθημάτων καὶ τῶν θυνάμεων καὶ τῶν ἐξείων.* Denn wenn auch die richtige Verbesserung des verderbten Wortes *ἀπηλεγμένους* noch nicht gefunden ist, so scheint mir doch der Gedanke kenntlich, daß die *διαίρεσεις* des *Ethos* aus der Einteilung der *πάθη*, *θυνάμεις* und *ἐξείεις* folgt. Man erwartet *καταλεγμένους* oder *διαίλεγμένους*. Beachtenswert ist auch, daß nach den eben zitierten Worten Aristoteles so fortfährt: *λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα· θυμὸν, σόβρον, χιδῶν, ἐπιθυμίαν, ὁλως οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ χισθητικῇ ἡδονῇ ἢ λύπῃ καθ' αὐτὰ· καὶ κατὰ μὲν ταῦτα οὖν ἔστι ποιότητος, ἀλλὰ πάσχει· κατὰ δὲ τὰς θυνάμεις ποιότητος.* Unter den Beispielen der *πάθη* (im Gegensatz zu den *θυνάμεις* und *ἐξείεις*) wird weder in der Großen noch in der Nikomachischen, sondern nur hier in der Eudemischen Ethik die *χιδῶς* genannt. Das ist sehr begreiflich, weil *χιδῶς* an sich zweideutig war und sowohl für das *πάθος* wie für die *ἐξείεις* gebraucht werden konnte. Es war daher, schon aus diesem Grunde, als Beispiel ungeeignet, wo es galt zu exemplifizieren, was *πάθος* im Gegensatz zu *ἐξείεις* ist. In der Gr. Ethik kommt die *χιδῶς* nur als *ἐπικινετὴ ἐξείεις* vor, ist sogar noch vielleicht eine Tugend; in der Nikomachischen ist sie 1116 a 27 auch noch

eine Tugend: ὁμοιωται δ' αὐτῇ μάλιστα τῇ πρότερον εἰρημένη (nämlich die πολιτικὴ ἀνδρεία der ethischen). ὅτι δ' ἀρετὴν γίνεταί· δι' αἰδῶ γὰρ καὶ διὰ καλῶ ὀρεσθῆν, 1118 a 31 ist sie zwar keine Tugend, aber doch noch eine ἐπαινετὴ μεσότης, d. h. μέση εἴς, 1128 b 10 ist sie eher πᾶθος als εἴς und auch nicht mehr löblich: aber die nähere Ausführung zeigt, daß Aristoteles, obgleich er sie πᾶθος nennt, sie doch noch als εἴς denkt (siehe oben S. 69). Daß nun nur in der Eud. Ethik diese zwischen verschiedenen Bedeutungen schwankende αἰδῶς als Beispiel eines πᾶθος angeführt wird, dürfte kein Zufall sein, sondern sich daraus erklären, daß Aristoteles eben erst die αἰδῶς aus dem Kreise der Tugenden ausgestoßen hatte und dadurch mehr auf ihre Eigenschaft als πᾶθος aufmerksam geworden war.

Auf Grund dieser Untersuchung ist es mir wahrscheinlich, daß in der Frühzeit der aristotelischen Ethik αἰδῶς und νέμεσις wirklich als Tugenden anerkannt gewesen waren; aber welchem Seelenteil sie damals zugeteilt wurden, können wir nicht ermitteln. Es läge sehr nahe, anzunehmen, daß die αἰδῶς als Tugend des θυμοειδὲς eingeführt wurde, weil sie es ja mit der ἀδοξία zu tun hat, die von der τιμή als ihr Gegenteil nicht zu trennen ist: wenn nicht in den Topika ausdrücklich die αἰσχύνη, die wieder ihrerseits von der αἰδῶς nicht zu trennen ist, dem λογιστικόν zugewiesen würde. Wo aber wurden die vier Gefühle untergebracht, die sich auf Glück und Unglück der Nebenmenschen beziehen: νέμεσις und ἔλεος, φθόνος und ἐπιχαιρεκκαλία. Daß νέμεσις und φθόνος in der Stelle der Topika, an der sie erwähnt werden, als λύπη aufgefaßt sind, ist nicht zu bezweifeln: Top. § 109 b 36 εἰ γὰρ ὁ φθόνος ἐστὶ λύπη ἐπὶ φαινομένη εὐπραγίᾳ τῶν ἐπεικῶν τινος. Ist der φθόνος eine λύπη, so ist es auch die νέμεσις, und da Top. § 126 a 6 bewiesen wird, daß der Zorn keine λύπη sein kann, weil er im θυμοειδὲς stattfindet, die λύπη dagegen im ἐπιθυμητικόν (καὶ ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ὀργὴ ἐν τῷ θυμοειδῇ), so ergibt sich, daß φθόνος und νέμεσις (als πᾶθος) Regungen des ἐπιθυμητικόν sind und, wenn diese, auch die beiden andern schon in der Rhetorik mit ihnen in so enge Beziehung gesetzten Gefühle: ἔλεος und ἐπιχαιρεκκαλία. Wenn aber dies feststeht, so muß auch weiter geschlossen werden, daß die νέμεσις (als Tugend) eine Tugend des ἐπιθυμητικόν war. Verlassen kann man sich aber auf diese Schlüsse nicht.

Anhangsweise bemerke ich noch zur Lehre von den Affekten, daß Top. 3 126 b 13 die ἐκπληξίς nicht, wie man erwarten sollte, als eine Art des φόβος, sondern als θαυμασιότης ἐπερβήλλουσα definiert wird und Top. 3 146 a 7 die Definition des ἔρως als ἐπιθυμία συνουσίας verworfen wird, ἐ γάρ μᾶλλον ἐρῶν οὐ μᾶλλον ἐπιθυμεῖ τῆς συνουσίας; zur Tugendlehre, daß Top. 3 141 a 15 die ἐπιείκεια schon, wie in den Ethiken, als eine ἐλάττωσις τῶν συμπερόντων (unter Ablehnung des Zusatzes καὶ δικαίων) aufgefaßt wird.

Ob die ἐγκράτεια noch zu den Tugenden gerechnet wurde oder schon dieselbe Sonderstellung ihnen gegenüber einnahm wie in den Ethiken, scheint mir zweifelhaft. Top. 3 128 a 7 lesen wir: εἶναι εἰ τῆς ἐγκρατείας μᾶλλον ἢ δύναμις ἢ ἡ ἀρετὴ γένος, ἢ δ' ἀρετὴ γένος, καὶ ἡ δύναμις. Das deutet doch mindestens auf Erörterungen in der aristotelischen Schule über die Frage, ob die ἐγκράτεια eine ἀρετὴ oder eine δύναμις ist. Als Gattungsbegriff für die Tugend wird auch in den Topika, wie wir oben bereits festgestellt haben, die ἔξις angesehen, die aber damals noch nicht μεσότης = μέση ἔξις war. Daß es dem Philosophen durchaus nicht als unmöglich gilt, daß die ἐγκράτεια sowohl ἀρετὴ als δύναμις sein könnte, scheint mir auch aus Top. 3 125 b 20 hervorzugehen. Es wird hier als Fehler bezeichnet, die πραότης als ἐγκράτεια ὀργῆς, die ἀνδρεία als ἐγκράτεια φόβου, die δικαιοσύνη als ἐγκράτεια κερδῶν zu definieren. Das heiße τὴν ἔξιν εἰς τὴν ἀκολουθεῖσαν δύναμιν τάττειν. "Ἵσως μὲν οὖν ἀκολουθεῖ δύναμις ἐκατέρῳ τοιαύτῃ, ὥστ' εἰ πάθοι, μὴ ἄγασθαι ἀλλὰ κρατεῖν· οὐ μὴν τοῦτόγ' ἐστὶ τὸ μὲν ἀνδρεῖον τὸ δὲ πράος εἶναι, ἀλλὰ τὸ ὅλως μὴ πάσχειν ὑπὸ τῶν τοιούτων μηδέεν. Der ἀνδρεῖος und der πράος ist ἀπαθής, der ἐγκρατής dagegen ist der πάσχων καὶ μὴ ἀγόμενος. Hier wird also die ἐγκράτεια mehrerer einzelner Gefühlsgebiete als in der betreffenden ἔξις notwendig mitenthaltene δύναμις aufgefaßt. Daraus folgt, daß auch die allgemeine, alle Gefühlsgebiete umspannende ἐγκράτεια als eine von der ethischen Gesamttugend unabtrennbare δύναμις gelten muß, die in der ἔξις des ἡλοῦγον παθητικόν verwurzelt ist. Sie kann also ἀρετὴ und δύναμις zugleich sein. Sie ist freilich μᾶλλον δύναμις, weil sie ihrem Begriff nach die Eigenschaft des πάσχων καὶ μὴ ἀγόμενος ist, aber sie kann doch auch Tugend genannt werden, weil sie in der ethischen Gesamttugend als Bestandteil enthalten ist. Gr. Ethik 1203 b 13 ἔστιν γὰρ ἐ σωφρων καὶ ἐγκρατής· ἐ γάρ

ἐγκρατής ἐστὶν οὐ μόνον ὁ ἐπιθυμιῶν ἐνουσῶν ταύτας κατέχων διὰ τὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ ὁ τοιοῦτος ὢν οἷος καὶ μὴ ἐνουσῶν ἐπιθυμιῶν τοιοῦτος εἶναι οἷος εἰ ἐγγιγνόντο κατέχευεν. Es ist keine bloße Ungenauigkeit des Ausdrucks, wenn Gr. Ethik 1200 a 37 ἐγκράτεια und ἀκρασία zunächst als ἀρετή und κακία eingeführt werden, wenn auch als solche, die von allen übrigen verschieden sind: οὐ γὰρ ἐμοῖα ἡ ἀρετὴ οὕτῃ ἐστὶν ταῖς ἄλλαις. In der Nikom. Ethik ist die ἐγκράτεια schärfer von der ἀρετὴ gesondert und wird nie mehr ἀρετὴ genannt. Damit hängt es zusammen, daß auch dem σώφρων nicht mehr die ἐγκράτεια im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden kann. Nur auf Grund einer gewissen zwischen ihnen bestehenden Ähnlichkeit nennt man den σώφρων, in uneigentlichem Sinne, ἐγκρατής. Wegen dieser Entwicklung von der Großen zur Nikomachischen Ethik ist es mir wahrscheinlich, daß Aristoteles die ἐγκράτεια ursprünglich noch als Tugend hatte gelten lassen. Auch in der Eud. Ethik 1223 b 10 εἶ: δ' ὁ ἐγκρατής δικαιοπραγῆσαι, καὶ μᾶλλον τῆς ἀκρασίας· ἢ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετὴ, ἢ δ' ἀρετὴ δικαιοτέρους ποιεῖ wird die ἐγκράτεια noch als Tugend bezeichnet und sogar auf ihre Eigenschaft als Tugend ein Beweis gebaut. An den übrigen Stellen der Eud. Ethik, wo die ἐγκράτεια vorkommt, ist keine Spur mehr von der ἐγκράτεια als Tugend erkennbar.

Wir haben uns bisher nur mit der früharistotelischen Tugend- und Affektenlehre, soweit sie sich aus den Topika erkennen läßt, beschäftigt. Diese liefern uns aber wertvollen Stoff zur Kenntnis noch eines andern Teiles der früharistotelischen Ethik, nämlich der Güterlehre. Namentlich die in den ersten Kapiteln des dritten Buches p. 116—118 enthaltenen, auf die Frage πότερον χρεώτερον ἢ βέλτερον εἶναι ἢ πλεόνων bezüglichen τόποι sind für diesen Zweck brauchbar. Sie beweisen, daß die διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν als bekannt vorausgesetzt wird, also den Topika noch vorausliegt, und daß die in ihr, in der knappen Form von Einteilungen und Definitionen, niedergelegte Güterlehre, die in den Ethiken überall vorausgesetzt wird, zu den untersten Fundamentschichten derselben gehört. Zu diesem Abschnitt der Topika besitzen wir eine Paralleldarstellung im ersten Buch der Rhetorik cp. 6 und (hauptsächlich) 7. Wir dürfen sie als eine spätere Umarbeitung des in jenem enthaltenen Gedankenstoffes für einen veränderten Zweck bezeichnen. Denn daß die Rhetorik später ist als die Topika, davon haben

wir uns schon durch unsere Untersuchung über die Affektenlehre überzeugt. Der Zweck aber der späteren Darstellung unterscheidet sich entsprechend von der früheren, wie sich überhaupt der der Rhetorik von dem der Topika unterscheidet. Jene will dem Redner Gemeinplätze zur Verfügung stellen (hier für die symbuleutische Rede), diese wollen dasselbe tun für die philosophische Disputation und wollen sogar dem philosophischen Forscher Nutzen bringen. Dieser Verschiedenheit der Zwecke entspricht die verschiedene Behandlungsweise der *τέτοις* für die *συγκρίσεις* zweier Güter in Top. γ einerseits und in Rhet. A cp. 7 andererseits. In Top. γ handelt es sich größtenteils um ethische Fragen, in Rhet. A um solche, die für den symbuleutischen Redner in beratenden Versammlungen von Bedeutung sind. Darum ist in der Überarbeitung des Abschnittes in der Rhetorik manches fortgelassen und manches hinzugefügt, aus Beweggründen, die sich aus der eben angedeuteten Verschiedenheit der Zwecke leicht ableiten lassen; eine sehr große Anzahl von *τέτοις* aber ist beiden Darstellungen gemeinsam. Für uns, die wir den Spuren der früharistotelischen Ethik nachgehen, ist natürlich die in Top. γ von viel größerer Bedeutung, vor allem, weil wir berechtigt sind, ihren Lehrgehalt mit dem, was wir bisher aus andern Topikstellen für diese noch stark platonisierende Stufe der Ethik des Aristoteles erschlossen haben, in systematischen Zusammenhang zu bringen. In Top. γ handelt es sich, wenn für die Frage *πότερον ἀρετώτερον ἢ βέλτιον εὖεῖν ἢ πλειόνων* die Loci zusammengestellt werden, um die für die Ethik als Güterlehre wichtige Frage der *ἀρετής*. Die *ἀρετής* soll von der vernünftigen Erkenntnis, was *ἀρετόν* ist, geleitet werden, und wenn es sich um die Wahl zwischen zweien oder mehreren Gütern handelt, von der Erkenntnis: *πότερον ἀρετώτερον ἢ βέλτιον εὖεῖν ἢ πλειόνων*. Nicht die Stoa hat zuerst in dem Auswählen der Güter statt der Übel und der größeren Güter statt der kleineren den Hauptteil der sittlichen Aufgabe des Menschen erkannt, sondern schon lange vor ihnen der junge Aristoteles. Die durch Arius Didymus uns erhaltene Darstellung der peripatetischen Lehre, die, wie ich in meiner Abhandlung über sie (Wiener Sitzungsberichte Bd. 204, 3) bewiesen habe, auf ein peripatetisches Schulkompendium theophrastischer Zeit zurückgeht, hat recht, auch bezüglich des Aristoteles selbst, wenn

sie den Peripatetikern die Lehre zuschreibt, daß die Tugenden die Aufgabe haben, die *αἰρέσεις* τῶν ἀγαθῶν und die *φυγαί* τῶν κακῶν zu regeln und vor Fehlgriffen zu bewahren, desgleichen auch die *κτήσεις* und die *χρήσεις* τῶν ἀγαθῶν (Stob. ed. II 127, 9—19). In den Ethiken ist dieser Gesichtspunkt in den Hintergrund gedrängt durch die Lehre von der *μεσότης*. Oberflächlich betrachtet ist diese jetzt die allein herrschende. In keiner der drei Ethiken tritt die Lehre von der *αἵρεσις*, dem *αἰρετόν* und *αἰρετώτερον* so eindrucksvoll in die Erscheinung, daß man sie als Hauptpunkt und unentbehrliches Glied der Lehre erkennen kann. Aber man muß sich klar machen, daß sie in der Lehre von der *προαίρεσις*, vom *καλόν* als dem gemeinsamen *τέλος* aller Tugenden, von der *εὐδαιμονία* als ἑξὶς *προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ* τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ *πρᾶτται καὶ μὴ πρᾶτται*, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον συντείνει und von der *εὐδαιμονία* vorausgesetzt wird, um sie auch in den Ethiken wiederzufinden. Die *προαίρεσις* hat ja darin ihr Wesen, daß wir *ἀντικαταλλάττομεθα τὸ βέλτιον ἀντὶ τοῦ χειρότερου ἐν αἰρέσει ὄντος* (Gr. Eth. 1189 a 14). Sie bezieht sich auf τὰ ἀντιλογίαν παρὰδιδόντα, *πότερον τοῦτο ἢ τοῦτο αἰρετώτερον* (das. a 27). Auf diese Frage bezieht sich die *βούλευσις*, durch die eine *προαίρεσις* zustande kommt. Daß diese *βούλευσις* richtig sich vollzieht, dafür sorgt in dem tugendhaften Menschen die *εὐδαιμονία*, die spezifische Tugend des *βουλευτικῶν μέριον*. Sie ist eine ἑξὶς des praktischen Teiles der menschlichen Vernunft, vermöge deren er die immer wiederkehrende Frage: *πότερον αἰρετώτερον δεῖν ἢ πλείονων* jedesmal richtig zu entscheiden weiß. Richtig aber ist diejenige Entscheidung, die die Erreichung des *τέλους*, d. h. der Eudämonie, fördert. Die ethischen Tugenden, die ein *μέσον πρὸς ἡμᾶς*, jede auf einem besonderen Gebiet des Gefühlslebens und für eine besondere Art von *ἡδοναί* und *λύπη*, begründen, sind alle der *εὐδαιμονία* unterworfen. Denn der maßgebende Gesichtspunkt für die Bestimmung der richtigen Mitte ist ja: *ὡς ἂν ὁ εὐδαιμόνιος ὀρίσσει*. Es ist die Aufgabe der *εὐδαιμονία*, das *ἔλεγον μέρος* der Seele, d. h. die *πάθη*, durch Gewöhnung so zu erziehen, daß sie Lust bei Erlebnissen und Handlungen fühlen, die der Erreichung der Eudämonie zuträglich, Unlust bei solchen, die ihr abträglich sind. Wenn dies erreicht ist, dann ist das Ethos des Menschen wohlbeschaffen, dann besitzt er alle ethischen Tugenden. Aber wie die ethischen Tugenden nur durch die *εὐδαιμονία* zustande

kommen können. so kann sich auch umgekehrt die *εὐδαιμονία* nur durch die ethischen Tugenden vollenden. Sie und die ethischen Tugenden stehen also miteinander in Wechselwirkung. Dem *ἄλλοτριον* ist nicht nur die passive Rolle des Gehorsams gegenüber dem *λόγος* auferlegt, sondern dieser gibt seine Zustimmung (*συμπληρώς ἐστι*) zu denjenigen *ἄλλοτριαι ἐργασίαι*, die das Gesamtleben des Menschen und die Verwirklichung der Eudämonie nicht gefährden. Insofern ist also die *εὐδαιμονία* in ihrer ganzen Betätigung und in allen ihren Entscheidungen durch die natürliche Beschaffenheit des *ἄλλοτριον* bedingt und abhängig von ihr. Der *ἐφεθὺς λόγος*, nach dem die *εὐδαιμονία* das μέσον πρὸς ἑκάστην für jede einzelne Art von *ἡδέοναι* und *λῶπειναι* festsetzt, ist nach einigen Stellen von dem obersten Gesichtspunkt geleitet, die theoretische Vernunft, den göttlichen Teil der menschlichen Seele, in seiner Tätigkeit des reinen Denkens nicht zu stören (Gr. Eth. 1198 b 9—20. 1208 a 5—30. Eud. 1249 a 21—b 23). Aber wenn es auch nach diesen Stellen scheinen könnte, als ob Aristoteles der praktischen Vernunft nur die Aufgabe gestellt hätte, die Seligkeit des reinen Denkens als den höchsten und reinsten Bestandteil der menschlichen Glückseligkeit zu ermöglichen, so zeigen uns wieder andere Stellen und vor allem seine Definition der Eudämonie, daß er auch die Betätigung der ethischen Tugend im praktischen Leben für einen unentbehrlichen Bestandteil der Glückseligkeit und diese ihrerseits ohne eine angemessene Ausstattung mit natürlichen (leiblichen und äußeren) Gütern nicht für möglich gehalten hat. Wenn aber diese zur Glückseligkeit unentbehrlich sind, dann erwächst natürlich der *εὐδαιμονία* die Aufgabe, auch diese in der richtigen Weise auszuwählen (*αἵρεσις* und *ἐνέργεια*), anzueignen (*κτῆσις*) und zu gebrauchen (*χρησις*). Diese Aufgabe kann sie nicht erfüllen, ohne eine systematische Güterlehre, d. h. ohne die Übersicht über die Wertabstufung der Güterklassen und der einzelnen Güter, die sie befähigt, aus ihnen die Glückseligkeit systematisch aufzubauen. Diese Betrachtung lehrt, daß auch für das ethische System der drei Ethiken die Güterlehre nicht entbehrt werden kann. Sie ist in diesen m. E. nur deswegen nirgends ausführlich und zusammenhängend dargestellt, weil sie der Philosoph in früheren Schriften, die jedem seiner Schüler bekannt waren, vor allem in der *δικαιοσύνη τῶν ἀγαθῶν*, bereits ausreichend klargestellt zu haben

glaubte. Diese Güterlehre muß sich vor allem über die drei Strebensziele *καλόν*, *ἀγαθόν* und *ἡδὺ* ausgesprochen haben, die Nik. 1104 b 30 als etwas längst Bekanntes so eingeführt werden: *τρίων γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς συστάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβέροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικὸς ἐστίν, ὁ δὲ καλὸς ἀμαρτητικὸς. μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν· κοινὴ τε γὰρ αὕτη τοῖς ζώοις καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἴρεσιν παρὰ κλοῦσθαι· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται.* Ferner spielt in allen drei Freundschaftsabhandlungen diese Begriffstriade eine Hauptrolle, nur mit dem Unterschied, daß statt des *καλόν* hier das *ἀγαθόν* genannt wird. Dieses *ἀγαθόν* ist aber die Vereinigung des *καλόν* mit dem *συμφέρον* und dem *ἡδὺ*. Der Anfang der Eud. Ethik tadelt das Epigramm, das am Propylaion des Letoon auf Delos geschrieben stand, weil der Verfasser *συνέγραψεν διελθὼν (ὥς) οὐχ ὑπάρχοντα πάντα τῷ αὐτῷ τὸ τε ἀγαθόν καὶ τὸ καλόν καὶ τὸ ἡδὺ· — ἡμεῖς δ' αὐτῷ μὴ συγχωρῶμεν· ἢ γὰρ εὐδαίμονία μάλιστα καὶ ἄριστον ἀπάντων οὕσα ἡδίστον ἐστίν.* Es war also jedenfalls ein Leitgedanke dieser Vorlesung, das Zusammenfallen der drei natürlichen Strebensziele in der Eudämonie nachzuweisen. Wie am Anfang, so tritt auch gegen Ende der Eud. Ethik, in dem Abschnitt über die *καλοκἀγαθία* 1248 b 8—1249 a 20, das Bestreben hervor, das Ideal des vollkommensten Menschenlebens als eine Vereinigung der drei Strebensziele *ἀγαθόν*, *καλόν*, *ἡδὺ* zu schildern, ganz entsprechend wie in der Freundschaftsabhandlung in der vollkommenen Freundschaft das *ἡδὺ* und das *συμφέρον*, die in je einer der beiden unvollkommenen Arten abgesondert herrschen, als mit dem *ἀγαθόν*, das hier im sittlichen Sinne verstanden wird (also das *καλόν* in sich enthält), zur Einheit verbunden erwiesen wird. Die Eudämonie war 1219 a 38 definiert worden als *ζωὴς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν* und von dieser *ἀρετῇ τελείᾳ* war 1220 a 2 gesagt worden, daß sie aus allen Tugenden, d. h. den ethischen sowohl wie den dianoëtischen, zusammengesetzt ist: *ὥσπερ ἡ εὐεξία σύγκειται ἐκ τῶν κατὰ μέρος ἀρετῶν, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετὴ ἥ τελος.* Nachdem nun im Laufe der vorangehenden Bücher alle diese Partialtugenden uns vorgeführt worden sind, wird uns im Θ jene *τελεία ἀρετῇ*, deren Betätigung Glückseligkeit ist, unter dem Namen *καλοκἀγαθία* geschildert, der schon als Name die Verschmelzung des *καλόν* mit dem *ἀγαθόν* ausdrückt, zu der

auch das $\eta\delta\acute{\upsilon}$ als notwendige Folgeerscheinung sich gesellt. So greift der Schluß der Eud. Ethik auf den Anfang zurück; der Beweis für die Anfangsbehauptung vollendet sich hier. Außer der seelischen $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ κατ' ἀρετὴν τελείαν sind aber in diesem Abschnitt auch die leiblichen und äußeren Güter als Bestandteile der Glückseligkeit mitberücksichtigt. Diese sind ἀπλῶς ἀγαθὰ, weil sie für den ἀγαθός Güter sind, d. h. für den Tugendhaften; und umgekehrt: ἀγαθός ist derjenige Mensch, für den diese Dinge ἀγαθὰ sind, d. h. brauchbare Bausteine zum Aufbau seiner Glückseligkeit. Von diesen natürlichen Gütern, die in der später zu besprechenden Einteilung $\theta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ genannt werden, weil man von ihnen nicht nur einen guten, sondern auch einen schlechten Gebrauch machen kann, durch den sie schädlich werden, wird nun als zweite Güterart die der καλὰ unterschieden (cf. 1218 b 4 πολλὰχρῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ ἔστι τὸ αὐτοῦ καλόν). Sie sind Güter, die nicht nur δι' αὐτὰ αἰρετά, sondern auch zugleich ἐπαινετά sind. Aristoteles versteht darunter die Tugenden und die tugendgemäßen Handlungen: ταῦτα γὰρ ἐστίν, ἀρ' ὧν αἵτε πράξεις εἶσιν ἐπαινεταὶ καὶ αὐτὰ ἐπαινετά, δικαιοσύνη καὶ αὐτὴ καὶ αἱ πράξεις καὶ <σωφροσύνη καὶ> αἱ σώφρονες· ἐπαινετὴ γὰρ καὶ ἡ σωφροσύνη. Aus dieser Unterscheidung leitet nun Aristoteles den des καλοσἀγαθός vom bloßen ἀγαθός her. Ἀγαθός ist jeder, der Ehre, Reichtum, körperliche Vorzüge, Glücksfälle, kurz alle $\theta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ so zu gebrauchen weiß, daß sie ihm nicht zum Schaden gereichen. Ohne Tugend ist das nicht möglich, aber möglich ist es, daß man die Tugenden nicht um ihrer selbst, nicht um des Schönen willen erwirbt und betätigt, sondern weil man durch sie aus den äußeren Gütern den größten Nutzen zu ziehen hofft. Diese Art der Tugendübung, die Aristoteles den Lakonen zuschreibt, ist nicht καλοσἀγαθία, sondern nur diejenige, die das Schöne, d. h. die Tugenden um ihrer selbst willen sich anzueignen und zu betätigen sucht: α 34 καλὸς δὲ καὶ ἀγαθὸς τῷ τῶν ἀγαθῶν τὰ καλὰ ὑπάρχειν αὐτῷ δι' αὐτὰ <αἰρεῖσθαι> καὶ τῷ πρακτικῶς εἶναι τῶν καλῶν καὶ αὐτῶν ἐνεκα. Für den καλοσἀγαθός werden auch die natürlichen Güter, die als solche keine καλὰ sind, in καλὰ verwandelt: καλὸν γὰρ τὸ δίκαιον· τοῦτο δὲ τὸ κατ' ἤξειαν· ἤξιός δ' οὗτος τούτων· καὶ τὸ πρότερον καλόν· πρότερον δὲ ταῦτα τούτῳ, πλεοντεὶς εὐγένεια θύναμις· ὥστε τῷ καλῷ ἀγαθῷ καὶ αὐτὰ τὰ συμφέροντα [καὶ] καλὰ ἐστίν, τοῖς δὲ πολλοῖς διαφωρεῖ τοῦτο· οὐ γὰρ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ κακείνοις ἀγαθὰ ἐστί,

τῷ δ' ἀγαθῷ ἀγαθόν, τῷ δὲ (καλῷ) καὶ ἀγαθῷ καὶ καλόν. πολλάς γὰρ καὶ καλὰς πράξεις δὲ κατὰ ἔπραξεν. Zum Abschluß dieser Betrachtung wird a 17 auch noch das ἡδὺ als drittes Glied dem Dreiverbände eingefügt: καὶ περὶ ἡδονῆς δ' εἴρηται ποτὶν τι καὶ πῶς ἀγαθόν, καὶ ὅτι τὰ τε ἀπλῶς ἡδέα, καὶ καλὰ. καὶ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἡδέα. Dieses Zitat geht offenbar auf eine besondere Abhandlung περὶ ἡδονῆς, wie sie in der Gr. Ethik 1204 a 19—1206 a 35. in der Nikomachi-schen am Schluß des H 1152 a 34 ff. und im K cp. 1—5 erhalten ist, in der Eudemischen dagegen verlorengegangen ist, samt der Abhandlung über ἐνγυράτεια und ἀκρασία, auf die sie folgte. Aber 1228 b 19 ff. heißt es gelegentlich, bei Besprechung der Tapferkeit: ἀλλ' ἔσως τὸ φοβερόν λέγεται, ὥσπερ καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθόν, διγῶς· τὰ μὲν γὰρ ἀπλῶς, τὰ δὲ τινὲ μὲν καὶ ἡδέα καὶ ἀγαθὰ ἔστιν, ἀπλῶς δ' οὐ, ἀλλὰ τοῦναντίον φασίκα καὶ οὐ γὰρ ἡδέα, ὅσα τοῖς πονηροῖς ἡδέα (ὡς ἐλέμα libri) καὶ ὅσα τοῖς παιδίοις ἢ παιδία. Auf diese Stelle kann sich das περὶ δ' ἡδονῆς εἴρηται 1249 a 17 nicht beziehen, eher auf die ausführliche Erörterung in der Freundschafts-abhandlung über ἀγαθόν und ἡδὺ 1235 b 25—1236 a 10, in der aber die Frage ἡ ἡδονὴ πῶς ἀγαθόν; auch nicht beantwortet wird. Immerhin erfahren wir hier am meisten über das Verhältnis von ἀγαθόν und ἡδὺ. Es ist aber dem Philosophen hier nicht Selbstzweck, sondern wird nur benützt, um die drei Freund-schaftsarten abzuleiten. Das ἡδὺ, so wird hier gelehrt, ist Gegen-stand der ἔρεξις und βούλησις, weil es ein φαινόμενον ἀγαθόν ist. Die Güter sind teils ἀπλῶς ἀγαθὰ, teils τινὲ ἀγαθὰ, ἀπλῶς δ' οὐ, und dieselben Dinge sind ἀπλῶς ἀγαθὰ und ἀπλῶς ἡδέα. Was dem gesunden Körper zuträglich ist, das nennen wir ἀπλῶς σώματι· ἀγαθόν, nicht was dem kranken Körper zuträglich ist, wie Arznei und Schneiden. Ebenso nennen wir, was dem gesunden und unverstümmelten Körper angenehm ist, ἀπλῶς ἡδὺ. Derjenige Wein ist ἀπλῶς ἡδέων, der einem unverdorbenen Ge-schmacksorgan mündet, nicht der, welcher einem Menschen, der durch unmäßigen Weingenuß seine Zunge abgestumpft hat, angenehm schmeckt. Dasselbe gilt auf seelischem Gebiet. Nicht was einem Tier, einem Kinde, einem schlechten und unver-ständigen Menschen Genuß bereitet, ist ἀπλῶς ἡδὺ, sondern was ein reifer, ethisch und intellektuell wohlbeschaffener Mensch (ἐπισκευῆς καὶ φρόνησις) für angenehm hält: τοῦτοις δὲ ἡδέα τὰ κατὰ τὰς ἑξείας ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ. Dieser letzte Satz

enthält den Beweis für die These, daß dieselben Dinge ἀπλῶς ἀγαθὰ und ἀπλῶς ἡδέεα sind. Die Dinge, die der allein maßgebliche Beurteiler, der gute und einsichtige Mensch, angenehm findet, die sind es ἀπλῶς. Er aber findet angenehm die guten und schönen Dinge. Wir erinnern uns, daß die καλὰ eine Unterart der ἀγαθὰ sind, nämlich diejenigen, die nicht nur δι' αὐτὰ κίρεται, sondern außerdem auch noch ἐκκινεῖται sind, die Tugenden und ihre Betätigungen. Also sowohl die natürlichen wie die sittlichen Güter sind hier als ἀπλῶς ἡδέεα erwiesen. Die nun, 1236 a 7, folgende Unterscheidung zweier verschiedener Bedeutungen von ἀγαθόν (τὸ μὲν γὰρ τῷ τοιόνδ' εἶναι λέγομεν ἀγαθόν, τὸ δὲ τῷ ὠφέλιμον καὶ χρήσιμον) scheint mir mit der in das löbliche (καλόν) und das nicht löbliche ἀγαθόν identisch. Der tugendhafte Mensch, die Tugenden und die Tugendbetätigungen sind alle ἀγαθὰ τῷ τοιόνδε εἶναι und gleich im folgenden wird der Begriff auf den tugendhaften Freund angewendet, den man wählt und liebt (ὥς) τοιόνδε καὶ δι' ἀρετῆς, im Gegensatz zu dem, den man ἐπὶ ὠφελίμῳ καὶ χρήσιμῳ oder ἐπὶ ἡδύς καὶ δι' ἡδονῆς wählt und liebt. Mit dem letzten Satz, der zwei Arten des ἀγαθόν, das durch seine eigene Beschaffenheit Gute und das χρήσιμον unterscheidet und dann über das ἡδύ wiederholt, was schon oben gesagt war, ἐπὶ δὲ τὸ ἡδύ a) τὸ μὲν ἀπλῶς καὶ ἀγαθόν ἀπλῶς (cf. 1235 b 32), b) τὸ δὲ τινὲς ἦν (libri ἦ) φαινόμενον ἀγαθόν (1235 b 26), erreicht Aristoteles sein Ziel, die drei möglichen Freundschaftsziele nachzuweisen. Das ἀγαθόν ergibt deren zwei, das ἡδύ nur eines, weil von seinen beiden Arten die eine mit dem ἀγαθόν zusammenfällt. Dieselbe Lehre über das Verhältnis des ἡδύ zum καλόν und ἀγαθόν, die hier benützt wird, um die drei möglichen Freundschaftsarten abzuleiten, wird dann auch im folgenden, von 1236 b 27 an, zu dem Nachweis benützt, daß in der wahren Freundschaft, die nur zwischen Tugendhaften möglich ist, jeder von beiden dem andern nicht nur nützlich, sondern auch angenehm und in ihr das κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν immer mit ἡδονῇ verbunden ist. Leider ist dieser wichtige Abschnitt durch Lücken und Textverderbnisse schwer entstellt. Ich muß ihn daher ganz im griechischen Text hersetzen, wie ich ihn lesen zu müssen glaube: ἐπεὶ δ' ἀπλῶς ἀγαθόν καὶ ἀπλῶς ἡδύ τὸ αὐτὸ καὶ ἅμα, ἅν μὴ τι ἐμποδίζῃ, ὁ δ' ἀληθινὸς φίλος καὶ ἀπλῶς (scil. φίλος) ὁ πρῶτος ἐστίν, ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ δι' αὐτὸν αὐτὸς κίρετός (ἀνάγκη δ' εἶναι τοιοῦτον·

ὥ¹ γὰρ βούλεται τις δι' αὐτὸν εἶναι τὰγαθὰ, ἀνάγκη καὶ αὐτὸν αἰρεῖσθαι εἶναι), ε² ἀληθινὸς φίλος καὶ ἡδύς ἐστιν ἀπλῶς· διὸ δοκεῖ καὶ ὁ ὁπωσοῦν φίλος ἡδύς.

Der Schluß, der hier gezogen wird, ist nur bündig, wenn der ἀληθινὸς φίλος als ἀπλῶς ἀγαθός erwiesen wird. Denn als solcher muß er, nach der uns schon bekannten Voraussetzung, auch ἀπλῶς ἡδύς sein. Er wird aber als δι' αὐτὸν αὐτὸς αἰρετός erwiesen. Damit muß also für Aristoteles eo ipso gegeben sein, daß er ἀπλῶς ἀγαθός ist. Er ist nach der Voraussetzung tugendhaft, also ἀγαθός τῷ τοῖσδε εἶναι. So ist das Demonstrandum bewiesen. Aber Aristoteles begnügt sich nicht mit diesem Beweis, sondern läßt einen zweiten, ausführlicheren, folgen:

ἔτι δὲ διοριστέον περὶ τούτου μᾶλλον· ἔχει γὰρ ἐπίστασιν, πότερον³ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν ἢ τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν φίλος καὶ πότερον τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μὲθ' ἡδονῆς, ὥστε καὶ τὸ φιλεῖν ἡδὺ ἢ οὐ· ἄμω γὰρ εἰς τὸ αὐτὸ συνακτέον· τὰ τε γὰρ μὴ ἀπλῶς ἀγαθὰ, ἀλλὰ καὶ ἀπλῶς, (ἂν οὖτως)⁴ τύχη, φρονεῖ καὶ τὸ μὴ αὐτῷ⁵ ἀγαθὸν οὐθὲν πρὸς αὐτόν· ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ὁ ζῆτεῖται. τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ αὐτῷ εἶναι· ἀγαθὰ· ἔστι γὰρ αἰρετόν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, αὐτῷ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν· ἃ δὲ συμφωνῶσι καὶ τοῦτο ἢ⁶ ἀρετῇ ποιεῖ καὶ ἢ σοφιστικῇ ἐπὶ τούτῳ, ὅπως οἷς μέπω ἐστὶ γένηται.

Der Einwand, das φιλεῖν sei nicht das ἀπλῶς ἀγαθόν, sondern das αὐτῷ ἀγαθόν, würde den ersten Beweis ungültig machen, weil der Freund, der nur αὐτῷ ἀγαθός wäre, nicht notwendig auch für ihn ἡδύς sein müßte. Darum wird gezeigt, daß für den Tugendhaften beides zusammenfällt. Tugendhaft sind aber laut Definition in dieser Freundschaftsart beide Teile. Also ist für jeden von beiden der andere, weil ἀπλῶς ἀγαθός und somit ἀπλῶς ἡδύς, auch αὐτῷ ἡδύς.

Es folgt nun eine Periode, deren Anfang durch eine Textlücke verschlungen ist und nur vermutungsweise, dem Sinn, nicht dem Wortlaut nach, ergänzt werden kann. Die Periode muß mit einem kausalen Nebensatze, wie schon Spengel sah, begonnen haben, dessen Apodosis die Worte 1237 a 6 ἀνάγκη εἶναι τὰ καλὰ ἡδέεα bildeten. Da keinesfalls die καλὰ als solche schlechthin, sondern nur für den tugendhaften Freund als ἡδέεα erwiesen wurden (vgl. 1236 a 5 f.), so muß in der zu ergänzenden

¹ ὥ Spengel. ὥ libri.

² ὁ Spengel, ὁ δ' libri.

³ ἐπίστασιν πότερον γὰρ libri

⁴ ἂν οὖτως supplivi.

⁵ αὐτῷ Bekker. οὖτως libri.

⁶ τοῦτο ἢ Bekker. τοῦτον libri

kausalen Protasis unbedingt der Dativ τῷ σπουδαίῳ oder einer gleichen Sinnes vorgekommen sein. Ferner zeigen die Worte: ὁμοίως δὲ καὶ ἀνὴρ ἀντὶ γυναικὸς καὶ εὐφυῆς ἀφροῦς, daß schon vorher, in dem verlorenen Anfang der Periode, eine Vergleichung zweier Personalbegriffe muß vorgekommen sein, die sich entsprechend zueinander verhielten, wie der ἀνὴρ zur γυνή und der εὐφυῆς zum ἀφροῦς. Diesen Anforderungen sucht meine Ergänzung gerecht zu werden:

(τῷ δὲ τελείῳ σπουδαίῳ, εἰ καὶ ὁ τυχὼν θηρίου μᾶλλον πρὸς τοῦτ') εὐθετος¹ [δὲ] καὶ πρὸ ὁδοῦ ἀνθρωπος ὢν (φύσει γὰρ αὐτῷ ἀγαθὰ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ), ὁμοίως δὲ καὶ ἀνὴρ ἀντὶ γυναικὸς καὶ εὐφυῆς ἀφροῦς. διὰ τοῦ ἡδέος δὲ ἡ ὁδός, ἀνάγκη εἶναι τὰ καλὰ ἡδέα· ἔταν δὲ ταῦτα² διαφωνῇ, οὐπω σπουδαῖος τελείως· ἐνδέχεται γὰρ ἐγγενέσθαι ἀκρασίαν· τὸ γὰρ διαφωνεῖν τὰγαθὸν τῷ ἡδέῳ ἐν τοῖς πάθεσιν ἀκρασία ἐστίν.

Ich vermute also, daß der Satz für den vollkommen Tugendhaften ist das Schöne (d. h. das sittlich Gute, das Löbliche) angenehm³ daraus bewiesen wurde, daß der Mensch als Gattung mehr als die Tiere und der höherstehende Mensch mehr als der minderwertige sich diesem Ziel annähert und auf dem Wege zu ihm einen Vorsprung habe, daher angenommen werden müsse, daß der vollkommen Tugendhafte es erreiche. Durch die Erwähnung der καλὰ an dieser Stelle wird bestätigt, daß der ἀληθινὸς φίλος der πρότε φίλος als ἀγαθὸς τῷ τοιόσδε εἶναι in dem Sinne gedacht wird, daß seine Eigenschaften und Betätigungen alle schön sind. Ist dies der Fall, dann ist er für seinen ebenfalls tugendhaften Freund ein φιλητόν, das nicht nur ἀγαθόν, sondern auch ἡδύ ist.

Es folgt nun noch ein besonders schwieriger, durch Textverderbnis entstellter Abschnitt, der so lautet:

1237 a 10. ὡς ἐπειδὴ ἡ πρότε φίλος κατ' ἀρετήν, ἔσονται καὶ αὐτοὶ ἀπλῶς ἀγαθοί, τοῦτο δ' οὐχ ὅτι χρησμοί, ἀλλ' ἄλλων τρόπον· διχῶς γὰρ ἔχει τὸ τοῦδ' ἀγαθόν καὶ (τὸ)³ ἀπλῶς ἀγαθόν, [καὶ]⁴ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὠφέλιμου, καὶ ἐπὶ τῶν ἑξέων· ἄλλο γὰρ τὸ ἀπλῶς ὠφέλιμον [καὶ τὸ καλόν]⁵ (καὶ πρὸς τὸ τοῦδ' ὠφέλιμον)⁶ τοιοῦτο (οἶον τὸ)⁷ γυμνάζεσθαι

¹ εὐθετος scripsi, εὐθέτως δὲ libri.

² ταῦτα Bussemaker, τοῦτο libri.

³ τὸ addidi.

⁴ καὶ deleui.

⁵ καὶ τὸ καλόν deleui errore huc delatum. Suspicio supra post τῶν ἑξέων fuisse: καὶ τοῦ καλοῦ.

⁶ et ⁷ supplēvi, quae propter homoioteleuton exciderant.

πρὸς τὸ φαρμακεύεσθαι· ὥστε καὶ ἡ ἑξῆς· ἡ ἀνθρώπου ἀρετὴ· ἔστω γὰρ ὁ ἀνθρώπος τῶν φύσει σπουδαίων· ἡ γὰρ τοῦ φύσει σπουδαίου ἀρετὴ ἀπλῶς ἀγαθόν· ἡ δὲ τοῦ μὴ ἐκείνου· ὁμοίως δὲ, ἔχει καὶ τὸ ἡδὺ· ἐνταῦθα γὰρ ἐπιστατέον καὶ σκεπτέον, πότερον ἔστιν ἄνευ ἡδονῆς φιλεῖν καὶ τὴ διαφέρει καὶ ἐν ποτέρῃ¹ ποτ' ἐστὶ τὸ φιλεῖν· πότερον ὅτι ἀγαθός, καὶ ἐπὶ μὴ ἡδύς, (φιλος ἦ, καὶ ἦ ἀγαθός, ὅτι ἡδύς),² ἀλλ' οὐ δια τοῦτο; διγῶς δὲ λεγομένου τοῦ φιλεῖν, [πότερον ὅτι ἀγαθός]³ τὸ κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἄνευ ἡδονῆς φαίνεται· ὁ γὰρ ὅτι ὅτι ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἐπιστήμης αἱ πρόσφατοι θεωροῦνται καὶ μαθήσεις αἰσθηταὶ μάλιστα τῶ ἡδέϊ, οὕτω καὶ αἱ τῶν συνήθων ἀναγνωρίσεις, καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός ἐπ' ἀμφοῖν φύσει γὰρ τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν ἡδὺ ἀπλῶς, καὶ οἷς ἀγαθόν, τοῦτοίς ἡδὺ· διὸ εὐθὺς τὰ ὅμοια ἀλλήλοις χαίρει καὶ ἀνθρώπων ἡδιστον ἀνθρώπος· ὥστ' ἐπεὶ καὶ ἀτελεῖ, ὁ γὰρ ὅτι καὶ τελειωθέντι· ὁ δὲ σπουδαίως τέλειος.

In diesem Abschnitt wird zunächst festgestellt, daß die beiden Freunde in der πρώτῃ φιλεῖν, weil ja diese auf der Tugend beruht, tugendhaft und daher selbst ἀπλῶς ἀγαθὸν sind, aber nicht insofern jeder dem andern nützlich ist, sondern in anderem Sinne. Es wird hier auf die frühere Einteilung der Güter in χρήσιμα und ἀγαθὰ τῷ τοιάδε εἶναι zurückgegriffen, und es bestätigt sich unsere Auffassung, daß letztere mit den καλὰ, d. h. den Tugenden und ihren Betätigungen identisch sind. Denn hier tritt an ihre Stelle der Ausdruck αἱ ἑξῆς. Es wird nun gelehrt, daß die Unterscheidung von ἀπλῶς ἀγαθὸν und τινὶ ἀγαθὸν sich nicht auf die χρήσιμα beschränkt, sondern auch die ἑξῆς, d. h. die Tugenden mitbetrifft, auf die es dem Verfasser hier allein ankommt. Die entscheidende Stelle a 13—15 glaube ich geordnet zu haben. Sie war entstellt 1. durch Eindringen der wahrscheinlich aus der vorigen Zeile hierher verirrtten Worte καὶ τὸ καλόν, 2. durch den Ausfall der Worte καὶ πρὸς τὸ τῷδ' ὠφέλιμον, der durch die Wiederkehr des Wortes ὠφέλιμον hervorgerufen war; außerdem war nach τοιοῦτο, wieder durch Homoioteleuton, εἰς τοιοῦτο ausgefallen. Für das ἀπλῶς ὠφέλιμον ist das γυμναζεσθαι Beispiel, weil es dem normalbeschaffenen, für das τῷδ' ὠφέλιμον das φαρμακεύεσθαι, weil es nur dem kranken Menschen zuträglich ist.

¹ ποτέρῃ scripsi, ποτέρῳ libri.

² φίλος ἦ καὶ ἦ ἀγαθός. ὅτι ἡδύς supplevi, quae propter homoioteleuton exciderant.

³ πότερον ὅτι ἀγαθός ex antecedentibus huc delatum (propter φιλεῖν repetitum) deleui.

Um auf die ἔτις dieselbe Zweiteilung anwenden und die ἀρετή jener beiden Freunde als ἀπλῶς ἀγαθόν (und daher auch ἀπλῶς ἡδύ) erweisen zu können, nimmt er den Satz zu Hilfe, daß die ἀρετή jedes von Natur wertvollen Wesens (ἡ τοῦ φύσει σπουδαίου ἀρετή) ein ἀπλῶς ἀγαθόν sei, die eines von Natur nicht wertvollen Wesens dagegen nur ein Gut für dieses Wesen selbst, also ein πρὸς ἀγαθόν. Da nun der Mensch ein φύσει σπουδαῖον ist, so ergibt sich, daß seine Tugend ein ἀπλῶς ἀγαθόν ist; ist sie aber das, so ist sie auch ἀπλῶς ἡδύ und auch ἡδύ für den tugendhaften Freund. Diese letzten Schlüsse sind nur durch die Worte: ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ ἡδύ abgekürzt wiedergegeben. Hiernach soll nun die Frage beantwortet werden, ob es auch eine φιλία ohne ἡδονή gibt und, wenn es eine gibt, wodurch sie sich von der mit ἡδονή unterscheidet und in welcher von beiden Arten das φιλεῖν stattfindet, in der mit ἡδονή oder der ohne ἡδονή. Der folgende Satz, der, wieder durch Ausfall entstellt, der Ergänzung bedurfte, war nur eine Wiederholung derselben Frage in geänderter Form. ‚Ist jemand, weil er gut ist, auch wenn er nicht angenehm ist, Gegenstand der Liebe, oder auch wenn er gut ist, nur weil er zugleich auch angenehm und nicht deswegen (weil er gut ist)?‘ Wenn es eine φιλία ἄνευ ἡδονῆς gibt, dann müßte in ihr der erste Teil der Alternative gelten; wenn es nur eine μεθ’ ἡδονῆς gibt, dann könnte man auf den Gedanken kommen, daß nicht, wie Aristoteles sonst lehrt, das ἀγαθόν, sondern das ἡδύ das eigentliche φιλητόν wäre. So hatte ja Aristoteles schon 1236 b 34 gefragt: πότερον τὸ κατ’ ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ’ ἡδονῆς, ὥστε καὶ τὸ φιλητόν ἡδύ. Ich glaube nicht, daß Aristoteles das ἡδύ als das eigentliche φιλητόν anerkennen will. Als solches gilt ihm das Gute. Was er 1235 b 25 vom ὁρεκτόν und βουλευτόν sagt, es sei entweder das ἀγαθόν oder das φαινόμενον ἀγαθόν, das gilt natürlich auch für das φιλητόν, weil die φιλία eine Art von βούλησις ist. Gr. Ethik 1208 b 36 hatte er kurzweg gesagt: εἰ δὲ τις μετὰ τοῦτο ἐπισχεψάμετο τί ἐστι τὸ φιλητόν, ἔστιν οὖν οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ ἀγαθόν und unter diesem ἀγαθόν das ἀπλῶς ἀγαθόν verstanden (das ἐκάστω ἀγαθόν sei nur βουλευτέον und φιλητέον, nicht βουλευτόν und φιλητόν), und 1209 a 9 hatte er gesagt, daß die σπουδαῖοι φιλητοί sind ἢ ἀγαθοί. Ich glaube, daß Aristoteles auch in der Eudemischen Stelle an dem ἀγαθόν als dem eigentlichen und primären φιλητόν festhält und das ἡδύ nur sekundär als φιλητόν

gelten läßt, insofern die ἀπλῶς ἡδέεια mit den ἀπλῶς ἀγαθία identisch sind. Die Frage πότερον ἔστιν ἄνευ ἡδονῆς φίλια ist zu bejahen. Mit der κατὰ τὸ συμφέρον φίλια ist keine ἡδονή verbunden; in ihr liebt man den Freund nur, weil er einem nützlich, also αὐτῷ ἀγαθός, nicht weil er ἀπλῶς ἀγαθός ist. In dieser Art von φίλια gibt es kein φίλεῖν. In der κατ' ἡδονήν φίλια liebt man den Freund, weil er ἡδύς ist, aber nur, weil das ἡδύ (in diesem Falle nur ein αὐτῷ [τινὶ] ἡδύ) ein πραγματικὸν ἀγαθόν ist. In der vollkommenen Freundschaft liebt man den Freund, weil er ἀπλῶς ἀγαθός und dadurch zugleich auch ἀπλῶς ἡδύς ist. Das τινὶ ἀγαθόν und das τινὶ ἡδύ können jedes für sich, getrennt vom andern, bestehen; das ἀπλῶς ἡδύ dagegen fällt immer mit dem ἀπλῶς ἀγαθόν und, wenn dieses καλόν ist, auch mit dem καλόν zusammen. Das φίλεῖν ist also, wenigstens κατ' ἐνέργειαν, wenn es zwei Arten von Freundschaft gibt, eine mit und eine ohne ἡδονή, nur in der μεθ' ἡδονῆς vorhanden. Denn das φίλεῖν κατ' ἐνέργειαν ist immer mit ἡδονή verbunden. Dies wird dadurch bestätigt, daß man, gleichwie in der Wissenschaft an den frischen, eben erst gewonnenen Einsichten, so auch an Bekannten, die man eben erst kennengelernt hat, den merkbarsten Genuß hat. Der Grund ist in beiden Fällen derselbe, daß nämlich die ἐνέργεια Lust hervorruft. So ist es auch in der Tugendfreundschaft, in der der Genuß des κατ' ἐνέργειαν φίλεῖν noch dadurch gesteigert wird, daß die beiden Freunde als Tugendhafte einander gleichartig sind und sich als gleichartig erkennen. Also nicht nur dadurch ist ihre Freundschaft genußreich, daß jeder in dem andern ein ἀγαθόν ἀπλῶς findet, das von Natur auch ἡδύ ἀπλῶς ist, und von dem, dem es gut ist, auch als angenehm empfunden wird, sondern auch wegen ihrer Gleichartigkeit. Jeder hat Freude an seinem eigenen Dasein und darum auch an einem Wesen gleicher Art. Sich selbst kennenzulernen, heißt es Gr. Ethik 1213 a 13, ist höchst angenehm und zugleich höchst schwierig. Wie man, um sein Angesicht zu beschauen, in einen Spiegel blickt, so, um sein inneres Wesen zu beschauen, auf sein „alter ego“, den Freund. Wenn nun schon überhaupt, fährt unsere Eudemische Stelle fort, der Mensch am Menschen als solchen, auch der unvollkommene am unvollkommenen, Freude hat, so muß dies erst recht bei dem tugendhaften, d. h. vollendeten Menschen gegenüber einem ihm gleichartigen der Fall sein.

Die Fortsetzung der Stelle, welche die mit der wahren Freundschaft verbundene Lust, die mehr im Lieben als im Geliebtwerden bestehe, näher bestimmt, die wahre φιλική ἡδονή, ist für meinen Zweck ohne Bedeutung. Denn ich habe nur deswegen den Text dieser Stelle in Ordnung zu bringen und ihren Gedankengehalt klarzustellen versucht, weil er ein Stück aristotelischer Güterlehre enthält, das hier nicht um seiner selbst willen, sondern nur um das Wesen der idealen Freundschaft daraus abzuleiten, dargestellt wird: das aber wegen der fundamentalen Bedeutung der darin enthaltenen Begriffsbestimmungen für die Ethik überhaupt, besonders für die Lehre von der Eudämonie als dem höchsten praktischen Gut, nicht eigens für die Freundschaftslehre ersonnen sein kann, sondern wenigstens zeitweise zu den Grundlagen des ethischen Systems unseres Philosophen gehört haben muß. Es wird also erforderlich sein, es in die Entwicklung desselben einzuordnen, indem wir es mit dem, was die Topika über die früharistotelische Güterlehre zu erschließen erlauben, also mit dem frühesten uns erreichbaren Entwicklungsstadium der aristotelischen Ethik, in genetischen Zusammenhang bringen. Aber bevor wir dies versuchen, müssen wir darlegen, wie sich die beiden andern Ethiken, die der Eudemischen vorausliegende Große und die ihr nachfolgende Nikomachische, zu diesem Stück Güterlehre verhalten. Denn wenn wir durch diese drei Punkte die Richtung der Entwicklungslinie festgelegt haben, wird es uns vielleicht eher möglich sein, sie nach rückwärts so weit zu verlängern, daß sie mit der Güterlehre der Topika zusammentrifft.

Wenn wir die Darlegung über das φιλητόν Nik. 1155 b 17—1156 a 5 mit dem entsprechenden Abschnitt Eud. 1235 b 18—1236 a 15 vergleichen, so finden wir das Problem in der Nik. Ethik kürzer und anscheinend mit geringerem wissenschaftlichen Interesse behandelt. Aber auch die Bestimmung des φιλητόν stimmt sachlich mit der Eudemischen nicht überein. Die Worte: δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ φιλητόν τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθόν ἢ ἡδὺ ἢ χρησιμὸν führen gleich anfangs die drei τέλη, ohne sie abzuleiten, als etwas Anerkanntes und Feststehendes ein, während die Eud. das φιλούμενον aus dem ὁρεκτόν καὶ βουλευτόν ableitet und als τὸ ἀγαθόν ἢ τὸ χαίρόμενον ἀγαθόν bestimmt. Indem das ἡδὺ als χαίρόμενον ἀγαθόν erwiesen wird, tritt es als zweites, aber nicht

gleichwertiges Ziel neben das ἀγαθόν. Das ὡς ἐλεῖται = χρήσιμον wird als drittes τέλος neben ἀγαθόν und ἡδὺ erst später durch Teilung des ἀγαθόν in zwei Arten, das ἀγαθόν τῷ τοιόνδε εἶναι (= καλόν) und das χρήσιμον, gewonnen. Die Unterscheidung der ἀγαθία in ἀπλῶς und τινὶ ἀγαθία und die entsprechende Zweiteilung der ἡδέεια wird deswegen der Einführung des χρήσιμον noch vorausgeschickt, weil die an diese Zweiteilung angeknüpfte Identifikation: τὰ αὐτὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἀπλῶς ἡδέεια schon gebraucht wird, um die drei τέλη herauszubekommen. Denn es ergibt sich aus ihr, daß, wegen der Identität des ἀπλῶς ἡδὺ mit dem ἀπλῶς ἀγαθόν, nur das τινὶ ἡδὺ, das ein φαινόμενον ἀγαθόν ist, als selbstständiges τέλος neben den beiden Arten des ἀγαθόν gezählt werden kann. In der Nikom. Stelle verliert das χρήσιμον durch die Definition δι' οὗ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή seine selbständige Bedeutung als τέλος, so daß sich ergibt: φιλιότης ἔν εἷη τὰ ἀγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη. Das χρήσιμον ist hier nicht, wie in Eud., eine Art des Guten. Die Folge ist, daß man auch unter τὰ ἀγαθόν nicht, wie in Eud., eine bestimmte Art des Guten versteht, welche das Prinzip der Tugendfreundschaft bildet (das καλόν), sondern genötigt ist, den Begriff ganz allgemein zu fassen. Sonderbar ist, daß auch alles, δι' οὗ γίνεται ἡδονή ins χρήσιμον eingeschlossen wird. Denn dadurch wird die im folgenden durchgeführte Unterscheidung der διὰ τὸ χρήσιμον und der δι' ἡδονήν φιλίαι als verschiedener Freundschaftsarten im voraus ad absurdum geführt. Aristoteles hatte, als er die ältere Vorlesung überarbeitete, anscheinend vergessen, daß er χρήσιμος ursprünglich in ganz anderem Sinne in die Freundschaftstheorie eingeführt und zum Prinzip eines der drei εἰδη φιλιαι gemacht hatte. In der Gr. und in der Eud. Ethik waren die χρήσιμα, bzw. συμφέροντα (so heißen sie in der Gr. Eth.) identisch gewesen mit dem, was Aristoteles sonst βουναίαι genannt hatte, d. h. mit jenen natürlichen leiblichen und äußeren Gütern, die, wenn sie von dem Tugendhaften richtig gebraucht werden, zur Glückseligkeit beitragen, den Nichttugendhaften dagegen schädlich werden können. In der Nikom. Stelle sind sie in die Klasse der πονηρικά hinabgesunken, die gänzlich ungeeignet sind, als τέλη eine Freundschaftsart zu begründen. Ferner führt Aristoteles in der Nikom. Stelle die Unterscheidung der ἀγαθία in ἀπλῶς und τινὶ ἀγαθία und der ἡδέεια in ἀπλῶς und τινὶ ἡδέεια ein, ohne von

ihnen denselben Gebrauch zu machen, wie in den früheren Ethiken. Daß in der *πρώτη φιλία* nur *ἀπλῶς ἀγαθὰ* Gegenstand der Liebe sind, und daß die *ἀπλῶς ἀγαθὰ* immer auch *ἀπλῶς ἡδέα* sind, davon erfährt man hier kein Wort. Erst später 1156 b 22 wird dieser Satz gelegentlich nachgeholt, in einem Abschnitt, der vielleicht Dublette des vorausgehenden ist. Für die Unterscheidung der drei *εἰδὲς φιλικῆς* hielt Aristoteles die Sonderung der *ἀπλῶς* von den *πρὸς ἀγαθὰ* und *ἡδέα* jetzt nicht mehr für nötig. Dennoch behielt er sie aus seiner früheren Lehre bei. (Genauerer über die verschiedenen Arten von *ἡδοναί* Nik. 1152 b 28—33.) Der Satz *ἀπλῶς μὲν τὸ (ἀπλῶς) ἀγαθὸν φιλητέον, ἐκαστῷ δὲ τὸ ἐκαστῷ* bringt uns um keinen Schritt weiter. Er hebt den Begriff des *φιλητέον*, wie er in den früheren Ethiken aufgefaßt worden war, geradezu auf. Nach dem *φιλητέον* zu fragen, hatte ja nur einen Sinn, wenn dieses als Norm aufgefaßt wurde, an der das tatsächliche Lieben der einzelnen Menschen gemessen werden sollte. In den beiden früheren Ethiken war es das *ἀγαθόν*; das *ἡδύ* nur als *φαινόμενον ἀγαθόν*. Auch die Unterscheidung des *ἐν ἀγαθόν* vom *φαινόμενον ἀγαθόν* ist ganz zwecklos für die Freundschaftstheorie der Nik. Ethik: *φιλεῖ δὲ ἕκαστος οὐ τὸ ἐν αὐτῷ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον· διότι οὐδὲν ἔσται γὰρ τὸ φιλητέον φαινόμενον*. Wir können diesem *διότι οὐδὲν* nicht bestimmen. Denn wenn in der Tugendfreundschaft nur ein *φαινόμενον ἀγαθόν*, ein *φαινόμενη ἀρετή* geliebt wird, so werden alle die schönen Dinge hinfällig, die Aristoteles später an ihr zu rühmen weiß. Es scheint mir, daß die Analyse des Nikom. Abschnittes beweist, daß dem Aristoteles, als er die Freundschaftsabhandlung für die Nikomachische Ethik überarbeitete, deren ursprüngliche Begriffswelt, namentlich die ihr zugrunde liegende Güterlehre, fremd geworden war. Als er die Eudemische Vorlesung hielt, war sie noch frisch und lebendig und von der Lust der Energie erfüllt.

Wir müssen nun weiter untersuchen, wie sich die Gr. Ethik in der Lehre vom *ἀγαθόν*, *καλόν* und *ἡδύ* zur Eudemischen verhält. In der Gr. Ethik spielt die Güterlehre eine noch größere Rolle als in der Eudemischen. Es werden zwar nicht, wie in der Eud., die drei Strebensziele, *ἀγαθόν*, *καλόν*, *ἡδύ*, und ihre Verbindung im höchsten Gut von vornherein als Hauptthema der ganzen Vorlesung aufgestellt (dies ist eine Sondereigen-

tümlichkeit der Eud.), dafür wird aber die Ableitung des höchsten Gutes 1183 b 20—1184 a 14 durch eine Reihe von διαφύσεις τῶν ἀγαθῶν gestützt, deren wichtigste, in τίμα, ἐπαινετά, θυνάμεις, ποιητικὰ, im zweiten Gliede das καλόν (denn καλόν = ἐπαινετόν), im dritten Gliede das ἀγαθόν im engeren Sinne enthält. Denn die θυνάμεις sind diejenigen ἀγαθά und δι' αὐτὰ αἰρετά, die nicht als solche schon καλὰ sind. Die Eudaimonia selbst gehört als höchstes Gut in die Klasse der τίμα, nicht der ἐπαινετά (Eud. 1219 b 11). In dem Abschnitt über die καλοκαγαθία 1207 b 27 heißt es ἐπειδὴ οὖν εἰς δύο διαφορῶμεν καὶ τὰ μὲν φαμεν εἶναι ἀγαθά, τὰ δὲ καὶ καλὰ (in den Hds. haben ἀγαθά und καλὰ die Plätze getauscht, so daß das steigernde καί, das nur zu καλὰ paßt, unpassend neben ἀγαθὰ steht), καὶ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀπλῶς ἀγαθὰ, τὰ δὲ οὐ, καὶ καλὰ μὲν οἶον τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἀπ' ἀρετῆς πράξεις, ἀγαθὰ δὲ οἶον ἀρχὴν πλοῦτον θόξαν τιμὴν τὰ τοιαῦτα· ἔστιν οὖν ἡ καλὸς καγαθός, ὃ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἔστιν ἀγαθὸν καὶ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλὰ ἔστιν. In diesem Punkt zeigt sich die Priorität der Gr. Ethik gegenüber der Eudemischen, bei sonstiger Übereinstimmung der Lehre, darin daß noch nicht, wie in der Eudemischen, behauptet wird, für den καλοκαγαθός seien auch die ἀπλῶς ἀγαθὰ καλὰ. Das ist eine Steigerung und Verfeinerung dieser Lehre, die erst in der Eud. Ethik hinzugekommen ist. Wenn, um den Namen καλοκαγαθός zu rechtfertigen, gesagt wurde, er sei derjenige, ὃ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἔστιν ἀγαθὸν καὶ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλὰ ἔστιν, so war die Formulierung angreifbar, weil die erste dieser beiden Eigentümlichkeiten auch dem bloßen ἀγαθός zukommt, die zweite aber voraussetzen würde, daß die Unterscheidung von ἀπλῶς und οὐκ ἀπλῶς auch auf das καλόν anwendbar wäre, auf das sie sonst niemals angewendet wird. Das καλόν ist natürlich für jeden Menschen καλόν. Die viel feinere Formulierung der End., die den καλοκαγαθός scharf vom bloßen ἀγαθός unterscheidet, trägt diesen naheliegenden Einwendungen Rechnung. — Am interessantesten aber ist es, die Erörterung über das φιλητόν 1208 b 36—1209 a 18 und die Ableitung der drei Freundschaftsarten ans ihr mit der oben von uns untersuchten entsprechenden Eudemischen Stelle zu vergleichen: εἰ δὲ τις μετὰ τοῦτο ἐπισκεψάιτο. τί ἐστὶ τὸ φιλητόν, ἔστιν οὖν οὐκ ἅλλο τι ἢ τὸ ἀγαθόν· ἔτερον μὲν οὖν ἐστὶ τὸ φιλητόν καὶ τὸ εὐλητόν, ὥσπερ καὶ τὸ βουλητόν καὶ τὸ βουλητόν· βουλητόν μὲν γὰρ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν,

βούλητόν δὲ τὸ ἐκάστῳ ἀγαθόν· οὕτω καὶ φιλητόν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν, ὥστε τὸ μὲν φιλητόν καὶ φιλητέον, τὸ δὲ φιλητέον οὐκ ἔστι φιλητόν. — συνήπται γὰρ πῶς τὰγαθῷ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν καὶ τὸ φιλητέον τῷ φιλητῷ, ἔχεται δὲ καὶ ἀκολουθεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἡδὺ εἶναι καὶ τὸ συμφέρον· ἡ μὲν οὖν τῶν σπουδαίων φιλία ἐστίν, ὅταν ἀντιφιλιῶσιν ἀλλήλους· φιλοῦσι δὲ ἀλλήλους, ἥ φιλητοί· φιλητοί δέ, ἡ ἀγαθοί· οὐκοῦν ὁ σπουδαῖος, φησὶν, τῷ φάλλῳ οὐκ ἔσται φίλος· ἔσται μὲν οὖν· ἐπειδὴ γὰρ τὰγαθῷ ἡκολουθεῖ τὸ συμφέρον καὶ τὸ ἡδὺ, ἥ ἐστὶν φάλλος ὢν ἡδύς, ταύτῃ φίλος· πάλιν αὖ συμφέρων, ἥ συμφέρων, ταύτῃ φίλος· ἀλλ' οὐκ ἔσται γε κατὰ τὸ φιλητόν ἡ τοιαύτη φιλία· φιλητόν γὰρ ἦν τὰγαθόν, ὁ δὲ φάλλος οὐ φιλητός· οὐ γὰρ, ἀλλὰ κατὰ τὸ φιλητέον· εἶσιν γὰρ ἀπὸ τῆς παντελοῦς φιλίας τῆς ἐν τοῖς σπουδαίοις καὶ αὐται αἱ φιλίας, ἡ τε κατὰ τὸ ἡδὺ καὶ ἡ κατὰ τὸ συμφέρον. Das Begriffspaar φιλητόν und φιλητέον wird auf das βούλητόν und βούλητέον zurückgeführt. Letzteres Begriffspaar muß den Hörern der Gr. Ethik-Vorlesung schon von früher ganz geläufig gewesen sein. Denn sonst hätte es ja keinen Zweck gehabt, an dasselbe anzuknüpfen. Daß das ἀγαθόν der Gegenstand der βούλησις ist, war schon, als er die Topika vortrug, die Ansicht des Aristoteles, wie wir uns früher überzeugt haben. Daß das βούλητόν das ἀγαθόν ist, ist uns also nichts Neues. Auch das βούλητέον muß aber ein in der früh-aristotelischen Ethik anerkannter Begriff gewesen sein, und zwar in demselben Sinne, wie es hier dem βούλητόν gegenübergestellt wird. Βούλητόν ist das ἀπλῶς ἀγαθόν, βούλητέον das ἐκάστῳ ἀγαθόν. Jenes ist das für den Menschen als Gattungswesen, d. h. für den normal und naturgemäß beschaffenen Menschen Erwünschte, dieses das, was der Einzelne, insofern er von der Normalbeschaffenheit abweicht, zu wünschen genötigt ist. Diese Unterscheidung des ἀπλῶς ἀγαθόν vom ἐκάστῳ (τινὶ, αὐτῷ) ἀγαθόν muß zum ältesten Bestande der aristotelischen Ethik gerechnet werden, da sie schon in den Topika vorkommt: γ 116 b 8 καὶ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν τοῦ τινὶ αἰρετώτερον, ὅσον τὸ ὑγιαίνειν τοῦ τέμνεσθαι. Die φιλία, die ja selbst eine βούλησις ist, hat denselben Gegenstand wie diese. Darum gibt es, dem βούλητόν und βούλητέον entsprechend, ein φιλητόν und φιλητέον. Das βούλητόν, bezw. φιλητόν ist immer auch ein βούλητέον, bezw. φιλητέον, nicht aber auch umgekehrt das βούλητέον, bezw. φιλητέον immer mit dem βούλητόν, bezw. φιλητόν identisch: 1209 a 2 ὥστε τὸ μὲν φιλητόν καὶ φιλητέον, τὸ δὲ φιλητέον οὐκ ἔστι φιλητόν. Daß so mit Marc. 213 und corr.

Vat. 1342 zu lesen nötig ist und nicht mit den andern Hds. τὸ μὲν φιλητέον καὶ φιλητόν, τὸ δὲ φιλητὸν οὐκ ἔστι φιλητέον zeigt das Folgende: συνῆπται γὰρ πῶς ἀγαθὸν τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν καὶ τὸ φιλητέον τῷ φιλητῷ· ἔχεται δὲ καὶ ἀπολειτουργεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἡδὺ εἶναι καὶ τὸ συμφέρον. Wenn dem ἀγαθόν, welches das eigentliche φιλητόν ist, das ἡδὺ und das συμφέρον folgt, d. h. von ihm unabtrennbar ist, das ἡδὺ und das συμφέρον aber nach Aristoteles' Meinung eben φιλητέα = τινὶ ἀγαθὰ sind, so muß das συνῆπται = ἀπολειτουργεῖ verstanden werden. Daraus ergibt sich die Richtigkeit der Lesart des Marc. 213. Daß das συμφέρον und das ἡδὺ als τινὶ ἀγαθὰ angesehen werden, ergibt sich daraus, daß sie mit dem φιλητέον identifiziert werden, dieses aber mit dem αὐτῷ (τινὶ) ἀγαθόν. Bezüglich des συμφέρον ist dies erklärlich, obgleich es zu der Eudemischen Stelle nicht stimmt. Denn diese unterscheidet ja auch auf dem Gebiet des χρήσιμον (ὠφέλιμον), das an die Stelle des συμφέρον getreten ist, ein ἀπλῶς ὠφέλιμον von einem τινὶ ὠφέλιμον: 1237 a 12 δι' ὧς γὰρ ἔχει τὸ τοῦδ' ἀγαθόν καὶ ἀπλῶς ἀγαθόν· καὶ ὁμοίως ὡσπερ ἐπὶ τοῦ ὠφέλιμου καὶ ἐπὶ τῶν ἑξῆων. Dieses verhält sich zu jenem οἷον τὸ γυμνάζεσθαι πρός τὸ φαρμακεύεσθαι. Nach der Stelle der Gr. Ethik gibt es kein συμφέρον, das zugleich ἀπλῶς ἀγαθόν ist. Sonst dürfte ja nicht, wie es geschieht, das συμφέρον kurzerhand dem ἀγαθόν, welches als ἀπλῶς ἀγαθόν verstanden werden muß, auch wenn man nicht 1209 a 5 mit Bonitz τῷ (ἀπλῶς) ἀγαθῷ ergänzt, als etwas Verschiedenes gegenüber gestellt werden. Unter dem συμφέρον können, ebenso wie unter dem ὠφέλιμον = χρήσιμον der Eudemischen Stelle nur die leiblichen und äußeren Güter verstanden werden, die in der Gütereinteilung Gr. Ethik 1183 b 27 βυλάμεις genannt werden, weil sie der Tugendhafte zum Guten gebrauchen könne, der Schlechte nicht, für die aber doch die Bezeichnung ἀγαθὰ berechtigt sei, weil die χρήσις des Tugendhaften, nicht die des Schlechten, maßgebend sei. 1207 b 32 ff. werden dieselben Dinge, ἀρχή, πλοῦτος, δόξα, τιμή, ganz wie in der Eud. Ethik zu den ἀπλῶς ἀγαθὰ gerechnet. An unserer Stelle dagegen, Gr. Ethik 1209 a, ist das συμφέρον, das aus diesen Dingen besteht, nur als φιλητέον und τινὶ ἀγαθόν anerkannt. Dadurch bekommt auch das (ἀπλῶς) ἀγαθόν, dem dieses τινὶ ἀγαθόν gegenüber gestellt wird, einen veränderten Sinn. Während in der Eud. Ethik das ἀπλῶς ἀγαθόν sowohl die sittlichen Werte (τὰ καλὰ) wie die leiblichen und

äußeren Güter umfaßt, scheint es an unserer Stelle der Gr. Ethik als solches in rein moralischem Sinn aufgefaßt zu werden. Das *συμμέρεον* und das *ἡδύ* folgen ihm (*ἀκολουθεῖ*) und haften an ihm (*συνήπτει*), sind also von ihm unabtrennbar; aber gerade deswegen müssen sie als solche von ihm verschieden sein. Die auf das Gute gegründete Freundschaft wird sonst zumeist in der Gr. Ethik *ἡ κατ' ἀρετὴν φιλία* genannt. Darum muß auch mit dem *ἀγαθόν* die *ἀρετή* und ihre Betätigungen gemeint sein. Das *ἀγαθόν* ist also hier mit dem *καλόν* identisch. Diese Art von Freundschaft ist *κατ' ἀρετὴν* (beruht auf der Tugend), weil in ihr beide Teile tugendhaft sind und jeder den andern ebendeshalb liebt, weil er tugendhaft ist: *ἡ μὲν οὖν τῶν σπουδαίων φίλια ἐστίν, ἔτι καὶ ἀντιφιλῶσιν ἀλλήλους· φιλοῦσι δὲ ἀλλήλους ἥ φιλητοί· φιλητοί δέ, ἥ ἀγαθοί*. Diese Stelle macht ganz klar, daß das *ἀγαθόν*, das hier als *φιλητόν* eingeführt wird, mit dem *καλόν* identisch ist.

Wie soll man sich nun erklären, daß das *συμμέρεον*, d. h. der Inbegriff aller leiblichen und äußeren Güter, als nur *τινί*, nicht *ἁπλῶς ἀγαθόν* bezeichnet wird, während doch nicht nur die Eudemische, sondern auch die Gr. Ethik selbst an andern Stellen, wie oben gezeigt wurde, diese Güter als *ἁπλῶς ἀγαθὰ* anerkennt? Der Widerspruch innerhalb der Gr. Ethik selbst kann m. E. nur ein scheinbarer sein. Wir haben vielleicht zu voreilig das *συμμέρεον* mit den leiblichen und äußeren Gütern identifiziert. Es ist zwar unzweifelhaft, daß es sich bei dem *συμμέρεον* wie bei dem *ὠφέλιμον* = *χρησίμιον* der Eud. Stelle um die leiblichen und äußeren Güter handelt. Das zeigt sich ja deutlich in allem, was im weiteren Verfolg der Freundschaftsabhandlung über die Nützlichkeitsfreundschaft gesagt wird. Aber das *συμμέρεον* bezeichnet nicht die leiblichen und äußeren Güter als solche, sondern den allgemeinen Gesichtspunkt, aus dem, und das Strebensziel, für das man sie zu erstreben pflegt. *Ἅπλῶς ἀγαθὰ* heißen ja diese Güter nur, insofern sie von dem Tugendhaften als Bausteine für die Glückseligkeit benützt werden können, deren Grundbau aus der *ἀρετῆς ἐνέργεια* besteht. Wenn man sie dagegen aus dem Gesichtspunkt des *συμμέρεον* erstrebt, wie die meisten Menschen tun, dann wird ihre Eigenschaft als *ἁπλῶς ἀγαθὰ* nicht aktualisiert. Das geschieht nur, wenn sie aus dem Gesichtspunkt des *ἀγαθόν* angeeignet und in den Dienst der *ἀρετή* gestellt werden. Wenn wir das *συμμέρεον*

so auffassen, dann liegt in unserer Stelle kein Widerspruch mit der uns sonst bekannten Theorie. Wer das ἀγαθόν, welches zugleich auch καλόν ist, nicht als das wahre φίλητόν erkennt, der ist genötigt, dem ξυμμέρον und dem ἡδύ nachzujagen, die eben wegen dieser Nötigung mit dem particiolum necessitatis als φιλητέα und βουλητέα bezeichnet werden. Insofern ein leibliches oder äußeres Gut nur ξυμμέρον ist, ist es nur ein τινὶ ἀγαθόν; insofern es von der Tugend zu tugendhaften Handlungen benützt werden kann, ist es ἀπλῶς ἀγαθόν. Was sich Aristoteles in der Gr. Ethik unter ξυμμέρον denkt, zeigen spätere Stellen, wie 1209 b 15: ἡ δὲ καὶ τὸ συμμέρον φίλιν οὐ βεβαία, ἀλλὰ τῷ συμμέροντι συμμεταπίπτει. Wenn das συμμέρον fortwährend wechselt, so kann es nur ein τινὶ ἀγαθόν sein. Sein Wechsel ist durch die wechselnden Bedürfnisse des Einzelnen bedingt. Wenn schon einem und demselben Menschen bald dieses, bald jenes συμμέρει, so muß erst recht dem einen dies, dem andern jenes συμμέρεσθαι, und das ist das Wesen des τινὶ ἀγαθόν. Damit hängt es auch zusammen, daß 1210 a 9 die κατὰ τὸ συμμέρον φίλιν mit der κατ' ἀνομοιότητά identifiziert wird: τῷ γὰρ εὐπόρῳ ἑ πένης δὲ καὶ τὴν ἔνδειαν ὧν ὁ πλούσιος εὐπορεῖ φίλος ἐστὶ καὶ τῷ σπουδαίῳ ἑ φαύλῳ δὲ καὶ ταῦτό· δὲ γὰρ τὴν ἔνδειαν τὴν τῆς ἀρετῆς, παρ' οὗ οἴεται αὐτῷ ἕσσεσθαι, δὲ τοῦτο τοῦτο φίλος· γίνεται οὖν ἐν τοῖς ἀνομοίοις φίλιν κατὰ τὸ συμμέρον· διὸ καὶ Εὐριπίδης· ἔρξ' μὲν ὀφείλου γὰρ, ὅταν ξηρὸν πέδον· (καὶ) ὡς ἐναντίος οὖσαν τοῦτοισι ἀγγέλλεται φίλιν ἡ δὲ καὶ τὸ συμμέρον. (Vgl. Eud. 1239 b 23—1204 a 4.)

Es ist kein Zufall, daß der Begriff συμμέρον nur in der Gr. Ethik in der Freundschaftsabhandlung eine so große Rolle spielt, in denen der beiden andern Ethiken durch den des χρησίμου oder ὠφέλιμου ersetzt ist. Denn aus den Topika kann man beweisen, daß der Begriff des συμμέρον gerade in der frühesten aristotelischen Ethik eine Rolle gespielt hat. Top. α 102 b 16 wird als Beispiel einer ζητήσεως πότερῳ μάλλον τὸ κατηγορεύμενον συμμέρεσθαι angeführt: πότερον τὸ καλόν ἢ τὸ συμμέρον ἀρετώτερον καὶ πότερον ἑ κατ' ἀρετήν ἢ ἑ κατ' ἀπόλαυσιν ἡδίων βίος und α 105 a 27, als Beispiel für das εὐνοεσθαι διὰ τὸν ποσυχῶς ἔλαστον λέγεται: ὅτι ἀρετόν ἐστι τὸ καλόν ἢ τὸ ἡδύ ἢ τὸ συμμέρον. In letzterer Stelle muß angenommen werden, daß es mehr als diese drei Arten des ἀρετόν in der damaligen Güterlehre des Aristoteles nicht gab. Denn sonst wäre ja der Satz kein passendes Beispiel

für das *δύνασθαι διελθεῖν ποσυχῶς λέγεται*. Daß das *ἀγαθόν*, das man vielleicht auch genannt zu finden erwartet, nicht genannt ist, erklärt sich daraus, daß es sich ohne Zweifel, obgleich nur *χίρετόν* dasteht, um die Arten des *δι' αὐτὸ χίρετόν* handelt, welches mit dem *ἀγαθόν* identisch ist. Wir dürfen daher nicht erwarten, das *γένος* den *εἰδη* in der *διαίρεσις* koordiniert zu finden. *Καλόν*, *ἡδύ* und *συμφέρον* waren also alle drei als *ἀγαθὰ* anerkannt, aber wahrscheinlich in dem Sinne, daß jedes der drei für sich genommen nur als *τινὶ ἀγαθόν* galt und erst in der Verbindung aller drei das *καλόν* zum *ἀπλῶς καλόν*, das *ἡδύ* zum *ἀπλῶς ἡδύ*, das *συμφέρον* zum *ἀπλῶς συμφέρον* wurde und das *ἀγαθόν* alle drei Vorzüge in sich vereinigte. Denn daß Aristoteles schon damals mit der Unterscheidung des *ἀπλῶς* vom *τινὶ ἀγαθόν* operierte, beweist die Stelle Top. γ 116 b 8 *καὶ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν τοῦ τινὶ χίρε- τώτερον, οἷον τὸ ὑγιαίνειν τοῦ τέμνεσθαι*, in der *ὑγιαίνειν* ‚gesund erhalten‘, nicht ‚gesund machen‘ bedeuten muß, weil das Gesundmachen nur für den Kranken, also *τινὶ* ein Gut ist. Daß auch auf das *καλόν* die Unterscheidung von *ἀπλῶς* und *τινὶ* angewendet wurde, zeigt Gr. Ethik 1207 b 31 *ἔστιν οὖν ὁ καλὸς καὶ ἀγαθός, ὃ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλὰ ἐστὶν*. Das höchste Lob und die höchste Ehre sind *ἀπλῶς καλὰ*, aber *ἀγαθὰ* sind sie nur für den Tugendhaften; dem, der sie nicht verdient, sind sie schädlich. Sonst hat sich in den Ethiken nur noch der Satz erhalten, daß das *ἀπλῶς ἡδύ* und das *ἀπλῶς ἀγαθόν* zusammenfallen. Er wird nirgends bewiesen, sondern immer schon als feststehend betrachtet, weil er aus der älteren Lehrform übernommen ist. Ursprünglich muß es, neben dem *τινὶ*, auch ein *ἀπλῶς συμφέρον* in dieser Theorie gegeben haben, welches ebenfalls mit dem *ἀγαθόν* zusammenfiel. Kurz das *ἀγαθόν* war *συμφέρον*, *καλόν* und *ἡδύ*. Diese Lehre ist die Vorstufe für die in der Eudemischen Ethik durchgeführte These, daß die Eudämonie *καλλίστην καὶ ἀριστὴν ἀπάντων οὖσα ἡδίστην ἐστίν*. Das *συμφέρον* ist hier durch das *ἀγαθόν* (*ἄριστον*) ersetzt, weil er natürlich nicht hätte sagen können, die Eudämonie sei *πάντων συμφερότατον*. Dazu eignete sich das *συμφέρον* nicht, als Eigenschaft des *τέλειον τέλος* genannt zu werden, weil es jetzt mehr als ein *πρὸς τὸ τέλος* erschien und durch das *χρήσιμον* im Sprachgebrauch des Philosophen ersetzt und verdrängt worden war. In der Freundschaftsabhandlung der Gr. Ethik lautet die Begriffstriade, auf

die sie aufgebaut ist: ἀγαθόν, συμφέρον, ἡδὺ. Hier ist also das *ξυμψέρον* aus der ursprünglichen Triade noch erhalten, das *καλόν* dagegen fehlt und ist durch das ἀγαθόν ersetzt, wie im Anfang der Eud. das *ξυμψέρον* durch das ἀριστον. Das hat auch seine guten Gründe. Denn das φιλεῖν in der φιλία ist ja immer ein φιλεῖνός. Man liebt den Freund in der Nützlichkeitsfreundschaft, weil er χρησμός ist, und in der auf Lust gegründeten Freundschaft, weil er ἡδύς ist. Unmöglich konnte aber in der πρώτη φιλία das καλόν als das φιλεῖν genannt werden. Denn dann hätte auch der Freund φιλεῖνός sein müssen ἢ καλός. Das ging nicht an, weil καλός im ethischen Sinne nie von der Person, sondern immer nur von den Tugenden und ihren Betätigungen gebraucht wurde. Dem Ausdruck καλοσἀγαθός, der immer nur für Personen gebraucht worden war, hat Aristoteles, im Widerspruch mit seiner herkömmlichen Bedeutung, selbstherrlich den Sinn beigelegt, einen Menschen zu bezeichnen, für den die ἀπλῶς ἀγαθὰ ἀγαθὰ und die ἀπλῶς καλὰ καλὰ sind. Außerdem stehen in der Gr. Ethik die Begriffe ἀγαθόν, συμφέρον, ἡδὺ nicht alle drei auf gleichem Niveau, wie καλόν, συμφέρον, ἡδὺ in der Topikstelle, sondern das ἀγαθόν auf einem höheren. Das ἀγαθόν ist, wie schon bei Plato, das eigentliche φιλεῖν und βουλευεῖν, συμφέρον und ἡδὺ nur βουλευτέα und φιλετέα: und das ἀγαθόν ist mit den beiden βουλευτέα untrennbar verbunden. In dem ἀγαθόν ist aber das καλόν, dessen Nennung wir vermissen, doch die Hauptsache. Denn im weiteren Verfolg der Abhandlung wird die πρώτη φιλία, die auf diesem ἀγαθόν beruht, immer ἡ κατ' ἀρετὴν φιλία genannt. Die ἀρετή aber ist das καλόν κατ' ἐξοχήν. Es ist also begreiflich, daß hier nicht wie in den Topika καλόν, ἡδὺ, συμφέρον genannt werden konnten, sondern das καλόν durch das ἀγαθόν ersetzt werden mußte.

Die Dreiheit der ἀρετῆ, καλόν, ἡδὺ, συμφέρον, paßt vorzüglich für die früharistotelische Ethik, die, wie ich früher erwiesen habe, noch ganz auf die drei platonischen Seelenteile, sowohl in ihrer Tugendlehre wie in ihrer Affektenlehre, gegründet war. Unsere jetzige Betrachtung lehrt uns, daß dasselbe auch für die Güterlehre galt. Das ἡδὺ ist der Gegenstand der ἐπιθυμία, d. h. der dem ἐπιθυμητικόν eigentümlichen ἡδῆς. Das συμφέρον ist der Gegenstand der dem λογιστικόν eigentümlichen ὀρεξίς, d. h. der βουλευτις. Das καλόν, d. h. ἔπαινος und τιμή, ist

der Gegenstand der ἔρεσις des θυμοειδέος. Jedem Seelenteil erscheint das Ziel seiner φυσική ἐρμή als das ἀγαθόν, und es ist auch ein ἀγαθόν, aber nur für diesen Seelenteil selbst, nicht für die ganze Seele und für den ganzen Menschen, also nicht das ἀπλῶς ἀγαθόν, sondern nur ein τινι (scil. μορίῳ ψυχῆς) ἀγαθόν. Nur wenn die Seele durch das geordnete Zusammenwirken ihrer drei Teile eine Einheit geworden ist, kann sie als einheitliches Wesen das erstreben und erlangen, was ihr Ziel als Gesamtwesen ist, das Gute. In dem Guten werden die Aspirationen aller drei Seelenteile in gesteigerter Form befriedigt. An die Stelle der drei ἐκινούμενα ἀγαθὰ tritt das eine ὅντως ἀγαθόν, in dem das συμφέρον, das ἡδὺ und das καλόν vereinigt sind. Das ἡδὺ schwebte der Phantasie des ἐπιθυμητικόν als sinnliche Lust (διὰ τοῦ σώματος ἡδονή) vor; nun zeigt sich der Seele die wahre Lust, die mit der Betätigung aller Seelenkräfte verbunden ist. Das καλόν wurde von dem θυμοειδέος als Lob und Ehre vorgestellt und erstrebt; nun sind die Tugenden und ihre Betätigungen, d. h. die ihrer Natur nach löblichen Dinge, als die ἀπλῶς καλὰ erkannt. Dem λογιστικόν erschien das συμφέρον als ein Inbegriff leiblicher und äußerer Güter, die es galt, richtig auszuwählen, anzueignen und zu gebrauchen; nun hat es eingesehen, daß das ἀπλῶς συμφέρον nur das Gute selbst ist, zu dem außer dem συμφέρον im Sinne der natürlichen (leiblichen und äußeren) Güter auch und in noch höherem Grade die καλὰ gehören und daß diese nicht minder als jene auch ἀπλῶς ἡδέες sind. Dies war, meine ich, der Grundriß der früharistotelischen Güterlehre, zu der Zeit, wo Aristoteles noch die drei platonischen Seelenteile zur psychologischen Grundlage seiner Ethik machte. Daß diese Lehrform der drei Ethiken vorausgegangen war, das, meine ich, trägt viel zum Verständnis der letzteren bei, die nirgends die Güterlehre im Zusammenhang darstellen und begründen, aber überall eine ganz bestimmte voraussetzen und als Grundbau benützen und nur im einzelnen, am stärksten in der Nikomachischen Ethik, modifizieren. Nur die Gr. Ethik bietet, zu dem Zweck, den Begriff der Eudämonie abzuleiten und das Verhältnis der übrigen Güter zu ihr klar zu machen, ein Stück Güterlehre in den aus den διακρίσεις τῶν ἀγαθῶν übernommenen Einteilungen der Güter 1183 b 20—1184 a 14. b 1—6. Alle diese Einteilungen gehen darauf aus, Wert-

unterschiede unter verschiedenen Güterklassen zu statuieren, um dadurch die Auffindung des höchsten praktischen Gutes zu erleichtern, das natürlich nach allen Einteilungsarten in der besten sich befinden muß. Ich werde zeigen, daß alle diese Einteilungen schon zur Zeit der Topika von Aristoteles aufgestellt waren und als τόποι für die Frage πότερον ἀριστεώτερον εἶναι ἢ πλεονέων von ihm angeführt oder doch in den angeführten τόποι vorausgesetzt werden. Die erste Einteilung der Güter in die drei Klassen τίμια, ἐπικινετὰ, θυνάμεις, zu denen später noch als vierte Klasse τὸ σωστικὸν καὶ ποιητικὸν ἀγαθὸν hinzugefügt wird, hat ihre Bedeutung in der aktuellen Untersuchung dadurch, daß das höchste Gut natürlich nur in der vornehmsten dieser Klassen, unter den τίμια, gesucht werden darf. Für die αἵρεσις kommt aber diese Klasse sonst nicht in Betracht, da sie außer der Eudämonie keine πρακτικὴ enthält. Die zweite Klasse aber, die der ἐπικινετὰ, entspricht dem καλόν, und die dritte, die der θυνάμεις, dem συμφέρον, zu dem man auch die vierte, die nachträglich noch hinzugefügt wird, rechnen muß, die σωστικὰ ἢ ποιητικὰ ἀγαθὰ. Daß diese Einteilung dem Philosophen schon zur Zeit der Topika geläufig war, scheint mir die Stelle Top. γ 116 b 37 zu beweisen, zu der Alexander sie als nicht mit ihr übereinstimmend anführt: ἔτι τὸ καλλίστον καθ' αὐτὸ καὶ τιμιώτερον καὶ ἐπικινετώτερον (scil. ἀριστεώτερόν ἐστι), ὅσον φίλια πλούτου καὶ δικαιοσύνη ἰσχύος· τὰ μὲν γὰρ καθ' αὐτὰ τῶν τιμίων καὶ ἐπικινετῶν, τὰ δ' οὐ καθ' αὐτὰ, ἀλλὰ δι' ἕτερον· οὐδεὶς γὰρ τιμὰ τὸν πλούτου δι' αὐτόν, ἀλλὰ δι' ἕτερον, τὴν δὲ φίλιαν καθ' αὐτό, καὶ εἰ μὴθὲν μέλλει ἡμῖν ἕτερον ἀπ' αὐτῆς ἔσεσθαι. Zu dieser Stelle bemerkt Alexander, nachdem er die uns aus der Gr. Ethik bekannte Vierteilung der Güter nicht aus ihr, sondern aus der Διείρεσις τῶν ἀγαθῶν zitiert hat: γυν δὲ καὶ τὸ καλόν καὶ τὸ ἐπικινετὸν καὶ τὸ τίμιον ἔθηκε καὶ κατὰ τῶν ὡς θυνάμειων ἀγαθῶν εἴρειν. Richtig ist ja, daß in der Topikstelle πλούτος und ἰσχύς, die zu den θυνάμεις gehören, als τίμια δι' ἕτερον den καθ' αὐτὰ τίμια, wie φίλια und δικαιοσύνη, entgegengesetzt werden. Aber ebendies, daß sie nur δι' ἕτερον τίμια sind, d. h. τιμῶνται, zeigt, daß sie nicht zu der Klasse der τίμια im Sinne der Gr. Ethik gehören, die ohne Zweifel als καθ' αὐτὰ τίμια gedacht sind. Der Begriff des τίμιον wird auch sonst in dieser Partie der Topik verwendet, z. B. 116 b 12 καὶ τὸ τῷ βελτίονι καὶ τιμιωτέρῳ ὑπάρχον ἀριστεώτερον, ὅσον θεῶ ἢ ἀνθρώπων καὶ ψυχῇ ἢ

τώρατι, wo die Beispiele zeigen, daß der Begriff des τίμιον derselbe ist, wie Gr. Ethik 1183 b 21, ferner b 17 καὶ τὸ ἐν βέλτισσιν ἢ προτέροις ἢ τιμιωτέροις βέλτιον· οἷον ὑγίεια ἰσχυρός καὶ κάλλους· ἢ μὲν γὰρ ἐν ὑγροῖς καὶ ξηροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς, ἀπλῶς δ' εἰπεῖν ἐξ ὧν πρώτων συνέστηκε τὸ ζῆλον, τὰ δ' ἐν ὑστέροις· ἢ μὲν γὰρ ἰσχυρὸς ἐν τοῖς νεύροις καὶ ὀστοῖς, τὸ δὲ κάλλος τῶν μελῶν τις συμμετρία δοκεῖ εἶναι, wo mit πρότερα und πρώτα dasselbe bezeichnet wird wie Gr. Ethik 1183 b 22 mit: τὸ ἀρχαιότερον, ἢ ἀρχή, τὰ τοιαῦτα. Die Frage πότερον τὸ καλὸν ἢ τὸ συμφέρον αἰρετώτερον 102 b 16 wurde natürlich zugunsten des καλὸν entschieden, wie auch die Frage ebendasselbst: πότερον ἑ κατ' ἀρετὴν ἢ ἑ κατ' ἀπόλαυσιν βίος ἡδίων zugunsten des ersteren. Top. β 110 b 10 wird das καλὸν und das συμφέρον unter den Gattungsbegriff des δέον subsumiert, und der Gedankengang zeigt, daß es mehr Arten des δέον als diese zwei nicht gibt. Von diesen beiden Arten des δέον ist das καλὸν mit der zweiten Güterklasse nach jener Einteilung der Gr. Ethik, mit den ἐπαινετά, identisch, das συμφέρον mit der dritten und vierten, den δυνάμεις und den σωστικά ἢ ποιητικά ἀγαθῶ. Dagegen umfassen nach der Einteilung in δι' αὐτὰ αἰρετά und δι' ἕτερον αἰρετά 116 a 29 die ersteren die ersten drei Klassen der Gr. Ethik, τίμια, ἐπαινετά, δυνάμεις; die δι' ἕτερον αἰρετά sind mit der vierten identisch. Diese, die der ποιητικά (ἢ σωστικά) ἀγαθῶ, wird auch 116 b 26 erwähnt: ἔτι δύο ποιητικῶν (scil. αἰρετώτερον), οὗ τὸ τέλος βέλτιον usw. Ferner erkennt man die Lehre der Gr. Ethik über die δυνάμεις, nur etwas anders ausgedrückt, wieder in dem Satze Top. γ 118 a 18 καὶ εἰ τότε μὲν ἄνευ τοῦδε αἰρετόν, τότε δὲ ἄνευ τοῦδε μὴ, οἷον δυνάμεις ἄνευ φρονήσεως οὐχ αἰρετόν, φρόνησις δ' ἄνευ δυνάμεως αἰρετόν. Auf die ποιητικά bezieht sich auch Top. α 106 a 4: οἷον μὴ μόνον (scil. πειρατέον ἀποδιδόναι) ἔτι ἀγαθὸν καθ' ἕτερον μὲν τρόπον λέγεται δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, εὐεκτικὸν δὲ καὶ ὑγεινὸν καθ' ἕτερον, ἀλλ' ἔτι καὶ τὰ μὲν τῷ αὐτῷ ποιεῖν τινα εἶναι, τὰ δὲ τῷ ποιητικῷ τινος καὶ οὐ τῷ ποιεῖν αὐτὰ τινα εἶναι. Ob die ἀγαθὰ τῷ ποιεῖν αὐτὰ τινα εἶναι nur die καλὰ umfassen oder auch andere Klassen der Einteilung der Gr. Ethik (ganz oder teilweise), ist ungewiß. — Die zweite Einteilung der Güter in der Gr. Ethik 1183 b 38—1184 a 2: καὶ ἔτι καὶ ἄλλην ἔχει τὰγαθὰ διαίρεσιν· οἷον ἔστι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν παντί¹ καὶ πάντως αἰρετά, τὰ δ' οὐ· οἷον ἢ μὲν

¹ παντί Arius (cf. Wiener Sitzungsber. 204, 3, S. 54 ff.), πάντη Magn. Mor. libri.

δικαιοσύνη καὶ αἱ ἄλλα: ἀρεταὶ καὶ παντί¹ καὶ πάντως ἀρεταί, ἰσχυρὸς δὲ καὶ πλεονέκτης καὶ δυνάμις καὶ τὰ τοιαῦτα οὕτε παντί² οὕτε πάντως ist natürlich auch auf die Eudämonie in diesem Zusammenhang berechnet, die selbstverständlich παντί und πάντως ἀρετόν ist. Davon abgesehen scheidet sie wieder die δυνάμεις von den ἐπικινεῖα und τίμιαι. Denn die Beispiele für die οὕτε παντί οὕτε πάντως ἀρετά sind dieselben wie für die δυνάμεις. Genau gleichlautend kehrt diese Einteilung in den Topika nicht wieder, aber Ähnlichkeit mit ihr zeigt Top. γ 117 a 35 καὶ ὁ ἐν παντί κακῶ ἢ ἐν τοῖς πλείστοις χρησιμώτερον (scil. τοῦτο ἀρετώτερόν ἐστι: θυεῖν ἢ πλεῖόνων) οἷον δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη ἀνδρείας· αἱ μὲν γὰρ αἰεὶ, ἡ δὲ ποτὲ χρησίμη. Denn wenn man einmal unterschieden hat zwischen solchen Gütern, die man nur manchmal, und solchen, die man immer brauchen kann, so liegt es mindestens nahe, auch die, die jeder, von denen, die nicht jeder brauchen kann, zu scheiden, wenn man so, wie es in den διακρίσεις τῶν ἀγαθῶν offenbar beabsichtigt war, möglichst alle, in der mannigfaltigsten Weise einander überschneidenden Einteilungen aufsuchte und zusammenstellte. Ich bin daher überzeugt, daß die Einteilung in παντί καὶ πάντως und οὕτε παντί οὕτε πάντως ἀρετά zum ältesten Bestande dieser Güterlehre gehörte. Die Unterscheidung des καλόν und des συμφέρον liegt beiden bisher besprochenen Einteilungen zugrunde. Denn das τίμιον ist ein gesteigertes καλόν. — Es folgt in der Gr. Ethik 1184 a 3—7 eine dritte Einteilung: τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶν τέλη, τὰ δ' οὐ τέλη, οἷον ἡ μὲν ὑγίεια τέλος, τὰ δὲ τῆς ὑγίειας ἐνεκεν οὐ τέλη· καὶ ἕσα οὕτως ἔχει, τοῦτων αἰεὶ τὸ τέλος βέλτιον, οἷον ἡ ὑγίεια βέλτιον ἢ τὰ ὑγιαίνοντα, καὶ ἀπλόως αἰεὶ καθόλου τοῦτο βέλτιον, οὐ ἐνεκεν καὶ τὰ ἄλλα. Wir nähern uns, mit dieser neuen Einteilung, um einen großen Schritt dem Ziel, um deswillen alle diese Einteilungen hier vorgebracht werden. Jedes τέλος ist besser als τὰ τοῦ τέλους ἐνεκεν. Wenn wir also den finis bonorum suchen, so kann er nach jeder Einteilung nur in deren bester Klasse gesucht werden. Er muß z. B. zu den τίμιαι und zu den παντί καὶ πάντως ἀρετά gehören. Es folgt gleich noch eine vierte Einteilung, die sich aber nicht mehr auf alle ἀγαθὰ bezieht, sondern eine Unterteilung nur der τέλη ist: πάλιν αὐτῶν τῶν τελῶν βέλτιον αἰεὶ τὸ τέλειον τοῦ ἀτελοῦς· τέλειον δὲ ἐστὶν οὐ παρὰ γενος-

¹ ² παντί Arius (cf. Wiener Sitzungsber. 204. 3. S. 54 ff.). πάντι Magn. Mor. libri.

μένου μηθένος ἔτι προσδεόμεθα, ἀτελές δὲ οὗ παραγενομένου προσδεόμεθα τινός, οἷον τῆς δικαιοσύνης μὲν παραγενομένης πολλῶν προσδεόμεθα, τῆς δὲ εὐδαιμονίας παραγενομένης οὐθένος ἔτι προσδεόμεθα· τοῦτο ἄρα ἐστὶν τὸ ἄριστον ἡμῖν ὃ ζητοῦμεν, ὃ ἐστὶ τέλος τέλειον· τὸ δὲ δὴ τέλειον τέλος ἀγαθόν ἐστι καὶ τέλος τῶν ἀγαθῶν. Dieselbe Lehre liegt folgenden Sätzen Top. γ 116 b 22 zugrunde: καὶ τὸ τέλος τῶν πρὸς τὸ τέλος αἰρετώτερον δοκεῖ εἶναι καὶ θυεῖν τὸ ἑγγιον τοῦ τέλους· καὶ ὅλως τὸ πρὸς τὸ τοῦ βίου τέλος αἰρετώτερον μάλλον ἢ τὸ πρὸς ἄλλο τι, οἷον τὸ πρὸς εὐδαιμονίαν συντεῖνον ἢ τὸ πρὸς φρόνησιν. — ἔτι δύο ποιητικῶν, οὗ τὸ τέλος βέλτιον. Was in der Gr. Ethik τέλειον τέλος genannt wird, heißt in der Topikstelle τὸ τοῦ βίου τέλος; beidemal ist die εὐδαιμονία gemeint und auch genannt. In der Gr. Ethik ist die δικαιοσύνη, in der Topikstelle die φρόνησις Beispiel eines τέλους ἀτελές, οὗ παραγενομένου προσδεόμεθα τινός. Auch sind die Ausdrücke τὰ τοῦ τέλους ἕνεκεν (Gr. Ethik) und τὰ πρὸς τὸ τέλος (Top.) gleichbedeutend. Durch die Bemerkung Alexanders zu Top. 116 b 37 erfahren wir, daß die Διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν für die an beiden Stellen sich findenden Gütereinteilungen die gemeinsame Quelle bildeten; und aus derselben Quelle sind ohne Zweifel auch die des Arius Didymus geschöpft, die ich Wiener Sitzungsber. 204, 3, S. 50—63 behandelt habe. — Es bleibt noch die fünfte und letzte der in der Gr. Ethik vorgebrachten Gütereinteilungen, die in seelische, leibliche und äußere Güter 1184 b 1—6. Sie hat den Zweck, die seelischen Güter als die wertvollsten zu erweisen, wie ja überhaupt alle diese Einteilungen vom Wertgesichtspunkt beherrscht sind und Rangfolgen der Güter sein wollen: τούτων δὲ τὰ ἐν ψυχῇ βέλτιστα. Die seelischen Güter aber sind drei: φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή. Es sind dieselben drei, die nach Eud. 1214 a 30 als die anerkannten αἰρετώτατα am meisten unter allen Gütern Anspruch haben, als die Glückseligkeit begründend angesehen zu werden: τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἶη ἂν ἐν τρισὶ μάλιστα τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἰρετωτάτοις· οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναι ἔχουσιν ἀγαθόν, οἱ δὲ τὴν ἀρετὴν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν. Je nachdem der Mensch je eines dieser drei Güter als das allein Glückseligkeit begründende ansieht und zur ausschließlichen Richtschnur seines Lebens macht, ergeben sich aus ihnen die drei Lebensformen: πολιτικός, φιλόσοφος, ἀπολαυστικός, von denen der erste auf die ἀρετή, der zweite auf die φρόνησις, der dritte auf die ἡδονή sich gründet. Wir wissen, daß es der

Grundgedanke der Eudemischen Ethik ist, daß das glückselige Leben alle drei seelischen Güter in sich enthält, *εὐδαιμονία*, *ἀρετή* und *ἡδονή*, und daß der Anfang der Eudemischen Ethik verkündet, daß die Eudämonie *καλλίστην καὶ ἀρίστην ἀπάντων οὖσα ἡδιστὸν ἐστίν*. Darf man nun sagen, daß die drei Substantive *εὐδαιμονία*, *ἀρετή*, *ἡδονή* den drei Adjektiven *ἀγαθόν*, *καλόν*, *ἡδύ* entsprechen? Die *ἀρετή* entspricht wirklich dem *καλόν* und die *ἡδονή* dem *ἡδύ*. Aber die *εὐδαιμονία*, wie sie 1215 b 1—4 aufgefaßt wird als *θεωρία ἢ περὶ τὴν ἀλήθειαν* und als den *φιλόσοφος* oder *θεωρητικὸς βίος* begründendes Prinzip, entspricht offenbar nicht dem *ἀγαθόν*, wenigstens nicht dem *πρακτὸν ἀγαθόν*. Das hängt damit zusammen, daß die *εὐδαιμονία* hier im platonischen Sinne als höchste theoretische Erkenntnis aufgefaßt wird, nicht, wie sonst in den Ethiken, als praktische Einsicht. In der Gr. Ethik 1184 b 6 sind wir nicht berechtigt, die *εὐδαιμονία*, die neben *ἀρετή* und *ἡδονή* als seelisches Gut genannt wird, in dieser platonischen Bedeutung als theoretische Erkenntnis aufzufassen. Wir müssen die *εὐδαιμονία* hier gemäß ihrer in der Gr. Ethik selbst 1197 a 13 gegebenen Definition verstehen als *ἔστις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῶν ὄντων καὶ πράξις καὶ μὴ πράξις, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἡδὴ συντίθει*. Tut man dies, so ist die vermißte Entsprechung der drei Substantivbegriffe *εὐδαιμονία*, *ἀρετή*, *ἡδονή* zu den drei Adjektivbegriffen des praktisch Guten, des Schönen und des Angenehmen hergestellt; und zwar sind die drei *αἰρετά* als *συμφέρον*, *καλόν* und *ἡδύ* gedacht, wie wir es für die früharistotelische Ethik aus der Topikstelle α 105 a 27 erschlossen haben. Es steht also wieder, wie in so vielen andern Punkten, die Gr. Ethik der früheren Lehrform am nächsten. Auch zur Zeit der Topika wurden schon verschiedene Lebensformen unterschieden. Denn es wurde schon in der aristotelischen Schule die Frage erörtert, *πότερον ὁ κατ' ἀρετὴν ἢ ὁ κατ' ἀπόλαυσιν βίος ἡδίων*. Man könnte sich als dritten neben diesen beiden einen *κατὰ τὸ συμφέρον βίος* denken. Dann würden die drei *βίοι* den drei Freundschaftsarten genau entsprechen. Aber ebensowenig wie diese würden die drei *βίοι* auf dem gleichen Niveau stehen. Denn der *κατ' ἀρετὴν βίος* würde das *καλόν*, das *συμφέρον* und das *ἡδύ* in sich enthalten. Es müßte also außer dem *κατ' ἀρετὴν βίος* drei unvollkommene Lebensformen geben und diese würden der *φιλότιμος*, *φιλέδδονος* und *φιλοχρήματος* Platons sein, nur daß an Stelle des

συμμέρεον die *χρηματτα* erscheinen würden und dieser *βίος* nur a parte potiori bezeichnet wäre. Nik. 1096 a 5 wird, neben dem *φιλόσοφος*, *πολιτικός*, *ἀπολαυστικός*, auch ein *χρηματιστής* *βίος* erwähnt und 1095 b 22 wird der *πολιτικός* *βίος* zunächst als *φιλότιμος* aufgefaßt: οἱ δὲ *χαρίεντες* καὶ *πρακτικοί* (seil. τὰρχαθὼν ἐοίκασιν ὑπολαμβάνειν) τιμὴν τοῦ γὰρ *πολιτικοῦ* βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. Nachträglich wird dann diese Auffassung wieder zurückgenommen. Die Politiker jagen der Ehre nach, ὥνα πιστεύσωσιν ἑαυτοῦς ἀρχατοῦς εἶναι — δηλὸν οὖν ὅτι κατὰ γὰρ τούτους ἡ ἀρετὴ *κρείττων*· τὰρχα δὲ καὶ μᾶλλον ἢ τις τέλος τοῦ *πολιτικοῦ* βίου τούτην ὑπολαμβάνει. Auch schon in der Eud. Ethik 1216 a 19 wird die Auffassung berücksichtigt und abgewehrt, daß die Politiker in erster Linie vom Ehrgeiz getrieben werden: αἰρουσύναι γούν οὐ μόνον εἶναι δόξης χάριν αὐτάς (seil. τὰς *πράξεις* τὰς ἀπ' ἀρετῆς), ἀλλὰ καὶ μὴ μέλλοντες εὐδοκίμησαι· ἀλλ' οἱ πολλοὶ τῶν *πολιτικῶν* οὐκ ἀληθῶς τυγχάνουσι τῆς *προσηγορίας*· οὐ γὰρ εἰσι *πολιτικοί* κατὰ τὴν ἀλήθειαν· ὁ μὲν γὰρ *πολιτικός* τῶν καλῶν ἐστὶ *πράξεων* *προαιρετικῶς* αὐτῶν χάριν. οἱ δὲ πολλοὶ *χρημάτων* καὶ *πλεονεξίας* ἐνεκεν ἀπτονται τοῦ ζῆν οὕτως. Muß man nicht aus diesen beiden Stellen den Eindruck gewinnen, daß die Auffassung des politischen Lebens als *φιλότιμος* *βίος* für Aristoteles etwas von früher Überkommenes war? Nachdem er in der Eud. Stelle bewiesen hat, daß einige Politiker nicht δόξης χάριν, ἀλλὰ καὶ μὴ μέλλοντες εὐδοκίμησαι die politische Lebensform wählen, folgt eine Bemerkung über die Mehrzahl der sogenannten Politiker, die diesen Namen gar nicht verdienen. Man erwartet, daß bei diesen das Streben nach dem εὐδοκίμειν als Beweggrund anerkannt werde, wie es bei der Gegenüberstellung von εἶναι und οἱ πολλοὶ die Logik verlangen würde. Statt dessen wird Geldgier und πλεονεξία als ihr Beweggrund angenommen. So fern liegt ihm jetzt der Gedanke an den *φιλότιμος* *βίος*. Er will jetzt um jeden Preis den *πολιτικός* *βίος* mit dem κατ' ἀρετὴν *βίος* identifizieren, weil er oben 1214 a 30, neben εὐδονησις und ἡδονή, die ἀρετὴ als eines der drei Lebensziele aufgestellt hat. In der Nikom. Stelle wird dies nur zweifelnd und mit Vorbehalt (τὰρχα δὲ καὶ μᾶλλον b 30) festgehalten. Der Beweis, daß κατὰ γὰρ τούτους ἡ ἀρετὴ *κρείττων*, beweist keineswegs, daß sie ihr ganzes Leben auch praktisch in den Dienst der ἀρετῆ (nicht nur des Scheins derselben) stellen. Diese Stellen passen also sehr gut zu meiner Hypothese, daß in der früharistotelischen Ethik es, wie bei

Plato, einen *ἐλπίσμιμος* und *φιλοχρηματός* (= *χρηματιστής*) *βίος* neben den *φιλήδονος* gab. Der *κατ' ἀρετὴν βίος* stand als ideale Lebensform über allen dreien. Ein besonderer *θεωρητικὸς βίος* wurde damals wahrscheinlich nicht angenommen. Die *εὐδαιμονία* war die spezifische Tugend des *λογιστικόν*, das damals noch nicht in theoretische und praktische Vernunft geteilt wurde. Sie mußte daher theoretisch und praktisch zugleich sein. Auf ihr beruhte der *κατ' ἀρετὴν βίος*, der ohne *θεωρίαν* unmöglich war. In der Gr. Ethik aber war die *εὐδαιμονία* schon, als Tugend des *βουλευτικόν*, auf das praktische Gebiet beschränkt. Ihr spezifisches Ziel war jetzt, wie die Definition 1197 a 13 lehrt, das *συμμέρον*. Wir sind daher zu der Behauptung berechtigt, daß in der Aufzählung der drei seelischen Güter, *εὐδαιμονία, ἀρετή, ἡδονή*, 1184 b 5, die Dreieinheit der *τέλη, συμμέρον, καλόν, ἡδύ*, aus der früheren Lehrform nachwirkt.

Aus der Topik der Frage: *πότερον αἰρετώτερον δοεῖν ἢ πλειόνων* lernen wir noch eine ganze Reihe weiterer *διακρίσεις τῶν ἀρχῶν* kennen, auf die ich nicht mehr eingehen will. Vielmehr will ich zum Schluß dieser Untersuchung nur noch die Frage aufwerfen, in welche Epoche des Lebens des Aristoteles die Topika und damit auch die in ihnen nachweisbaren ethischen Lehren gehören. Diese zeigen noch eine starke Abhängigkeit von Platon, aber zugleich auch schon vieles, was in den Ethiken wiederkehrt und als spezifisch aristotelisch im Gegensatz zum Platonischen gelten muß. Zu Platons Lebzeiten kann die Topikvorlesung nicht gehalten worden sein und nicht in seiner Akademie. Daß Aristoteles die Topika vor einem größeren Schülerkreise vorgetragen hat, zeigt die bekannte Apostrophierung der Hörer am Schluß der *σοφιστικοὶ ἐλεγχοί*, welche die Einheitlichkeit der ganzen Vorlesung einschließlich der *σοφιστικοὶ ἐλεγχοί* beweist. Diese Hörer will Aristoteles in der Dialektik und Disputationskunst ausbilden und nimmt dabei offenbar an, daß sie öfter in die Lage kommen werden, mit den Anhängern der Ideenlehre (*οἱ τῳθέμενοι ἰδέας εἶναι*) zu disputieren. Denn er bemerkt wiederholt zu einzelnen *τόποι*, d. h. Formen der Argumentation, daß sie besonders oder ausschließlich gegenüber den *τῳθέμενοι ἰδέας εἶναι* brauchbar seien. Diese Stellen machen mir den Eindruck, daß die Frage der Existenz für sich bestehender Ideen von Aristoteles noch als debattierbar

behandelt wird, obgleich er sich selbst offenbar nicht mehr zu den *τιθέμενοι* *ιδέας εἶναι* rechnet. Unter den Hörern der Topikvorlesung waren offenbar die Meinungen geteilt. Eine endgültige Scheidung der Gegner der Ideenlehre von ihren Anhängern war offenbar noch nicht erfolgt. Das zeigt sich darin, daß sowohl für positives Beweisen (*κατασκευάζειν*) wie für Widerlegen (*ἀντισκευάζειν*) aus den Voraussetzungen der Ideenlehre Ratschläge gegeben werden. Zum Widerlegen einer Behauptung eines Anhängers der Ideenlehre genügt es schon, sie als der Ideenlehre widersprechend zu erweisen, um ihn mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. Zum Beweisen einer eigenen These dagegen genügt es nicht, wenn man die Ideenlehre selbst nicht anerkennt, die These aus ihr abzuleiten. Dieser Zustand, daß die Frage, ob es für sich bestehende Ideen gibt, noch als unentschieden behandelt wird, scheint mir nur in die Zeit zu passen, wo Aristoteles und Xenokrates gemeinsam in Assos einer Schule vorstanden. Dazu stimmt auch, daß mehrfach in den Topika Lehren des Xenokrates als Beispiele verwendet und, meist ohne Zeichen der Billigung oder Mißbilligung, im Praesens berichtet werden. Allerdings fehlt es auch nicht an Polemik gegen ihn, mit und ohne Namensnennung. Die Stellen, die sich auf die Ideenlehre beziehen, sind folgende:

1. Top. β 113 a 25. Man kann eine These, die dem Subjekt ein *συμβεβηκός* zuschreibt, widerlegen, indem man zeigt, daß es dann zwei einander ausschließende *συμβεβηκότα* zugleich haben würde: *οἷον εἰ τίς τις ιδέας ἐν ἡμῖν ἔχουσιν εἶναι· κινεῖσθαι τε γὰρ καὶ ἡρπασθῆναι αὐτὰς συμβεβησεται*, εἴτε δὲ *αἰσθητὰς καὶ νοητὰς εἶναι· δοκοῦσι γὰρ αἱ ιδέαι ἡρπασθῆναι καὶ νοηταὶ εἶναι τοῖς τιθεμένοις ιδέας εἶναι· ἐν ἡμῖν δὲ οὐσας ἀδύνατον ἀκινήτους εἶναι· κινουμένων γὰρ ἡμῶν ἀναγκασίον καὶ τὰ ἐν ἡμῖν πάντα συκινεῖσθαι· ὁ γὰρ δὲ οὐ καὶ αἰσθητὰ, εἴπερ ἐν ἡμῖν εἰσὶ διὰ γὰρ τῆς περὶ τὴν ὅλην αἰσθησεως τὴν ἐν ἐκαστῷ μορφοῦμεν. Es wird hier Anweisung gegeben, wie man die (zu Platons Lehre nicht stimmende) These: *τίς τις ιδέας ἐν ἡμῖν εἶναι* aus der platonischen Lehre, daß die Ideen unbewegt und intelligibel sind, widerlegen kann. Diese Anweisung paßt nur für Leute, die Einzelheiten der Ideenlehre diskutieren, während sie darüber einig sind, diese in ihren Grundzügen anzuerkennen.*

2. Top. ε 137 b 3. Wenn es sich um Widerlegung oder Nachweis eines *ἵδεν* handelt, kann man zu diesem Zweck die

Idee mithieranziehen. 'Επειτ' ἐπιβλέπειν ἐπὶ τὴν ἰδέαν τοῦ κειμένου. ἀνασκευάζοντα μὲν, εἰ τῇ ἰδέᾳ μὴ ὑπάρχει ἢ εἰ μὴ κατὰ τοῦτο καθ' ὃ λέγεται τοῦτο, οὗ τὸ ἴδιον ἀπεδόθη· οὐ γὰρ ἔσται ἴδιον τὸ κείμενον εἶναι ἴδιον· οἷον ἐπεὶ αὐτοανθρώπων οὐχ ὑπάρχει τὸ ἡρμεῖν, ἢ ἀνθρώπος ἔστιν, ἀλλ' ἡ ἰδέα, οὐκ ἂν εἴη ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ἡρμεῖν. — κατασκευάζοντα δέ, εἰ τῇ ἰδέᾳ ὑπάρχει καὶ κατὰ τοῦτο ὑπάρχει, ἢ λέγεται κατ' αὐτοῦ ἐκείνου, οὗ κεῖται μὴ εἶναι ἴδιον· ἔσται γὰρ ἴδιον τὸ κείμενον μὴ εἶναι ἴδιον· οἷον ἐπεὶ ὑπάρχει τῷ αὐτοζῶνι τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκείσθαι καὶ ἡ ζῶον αὐτῷ ὑπάρχει τοῦτο, εἴη ἂν ζῶον ἴδιον τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκείσθαι. Diese Stelle enthält nichts, was uns vermuten lassen könnte, daß Aristoteles selbst oder ein Teil seiner Hörer die Existenz der Ideen nicht mehr anerkannte. Nur für solche, die sie anerkannten, war die Anweisung nützlich. Aber andere Stellen geben ein anderes Bild der Situation. Interessant ist es, daß unterschieden wird zwischen Eigenschaften, die die Idee als Idee, und solchen, die sie als Gattungsexemplar besitzt. Daß sie auch letzteres ist, würde Plato selbst nicht zugegeben haben.

3. Top. ζ 143 b 23. Aristoteles zeigt, daß, wenn jemand den Gattungsbegriff ἀποράται in zwei Arten teilt, z. B. die Linie als μῆκος ἀπλᾶτές definiert, so daß die differentia specifica nur in der Aberkennung des πλάτους besteht, die Folge eintritt, daß der Gattungsbegriff an dem Artbegriff teilnimmt (συμβήσεται τὸ γένος μετέχειν τοῦ εἶδους). Denn da jedes μῆκος entweder ἀπλᾶτές oder πλάτους ἔχον sei, so müßte dies auch von dem γένος τῆς γραμμῆς gelten. Es würden also die Definitionen der Spezies auch für die Gattung zutreffen, entweder die der einen oder die der andern. ἔστι δ' ὁ εἰρημένος τόπος χρήσιμος πρὸς τοὺς τιθεμένους ἰδέας εἶναι· εἰ γὰρ ἔστιν αὐτὸ μῆκος, πῶς κατηγορηθήσεται κατὰ τοῦ γένους ὅτι πλάτους ἔχον ἐστὶν ἢ ἀπλᾶτές ἐστιν; δεῖ γὰρ κατὰ παντός μῆκος τὸ ἑτερον αὐτῶν ἀληθεύεσθαι, εἴπερ κατὰ τοῦ γένους ἀληθεύεσθαι μέλλει· τοῦτο δ' οὐ συμβαίνει· ἔστι γὰρ ἀπλᾶτῆ καὶ πλάτους ἔχοντα μῆκη· ὥστε πρὸς ἐκείνους μόνους χρήσιμος ὁ τόπος, οἱ τὸ γένος ἐν ἀριθμῷ εἶσιν εἶναι· τοῦτο δὲ ποιοῦσιν οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι· αὐτὸ γὰρ μῆκος καὶ αὐτὸ ζῶον γένος εἶσιν εἶναι. Hier ist gar kein Zweifel möglich, daß Aristoteles die Ideenlehre in ihrer von Plato selbst vertretenen Form bereits verworfen hat. Denn wenn auch hier das Raisonement nur empfohlen wird zum Zweck der Bekämpfung einer auf den kontradiktorischen Gegensatz gegründeten Einteilung, bezw. Artdefinition, die von einem Anhänger der Ideen-

lehre aufgestellt wird, so ist es doch anders gewendet auch geeignet, die Ansicht zu widerlegen, daß das γένος ein ἐν ἀριθμῷ sei. Zum mindesten wird die Unmöglichkeit erwiesen, daß die platonische Idee Gattungsbegriff sein kann. Also hatte Aristoteles, als er die Topik vortrug, mit der so aufgefaßten Ideenlehre bereits gebrochen.

4. Top. ζ 146 b 36 wird der Rat gegeben, wenn jemand die βούλησις als ἔραξις ἀγαθοῦ oder die ἐπιθυμία als ἔραξις ἡδέος definiert, ihn darauf hinzuweisen, daß in beiden Fällen der ὁρεγόμενος oft gar nicht wisse, was ἀγαθόν und was ἡδύ sei, daher man richtiger das φαινόμενον ἀγαθόν als Gegenstand der βούλησις und das φαινόμενον ἡδύ als Gegenstand der ἐπιθυμία bezeichne. Hat er dagegen φαινόμενον in beiden Definitionen hinzugesetzt, so komme man ihm mit den Ideen: οὐ γὰρ ἐστὶν ἰδέα φαινόμενον οὐδενός· τὸ δ' εἶδος πρὸς τὸ εἶδος δοκεῖ λέγεσθαι, οἷον αὐτῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτοῦ ἡδέος καὶ αὐτῇ βούλησις αὐτοῦ ἀγαθοῦ· οὐκ ἔστιν οὖν φαινόμενον ἀγαθοῦ οὐδὲ φαινόμενον ἡδέος· ἄτοπον γὰρ τὸ εἶναι αὐτὸ φαινόμενον ἀγαθόν· ἢ ἡδύ. Man kann aus den Ethiken zeigen, daß wirklich beide scheinbar widersprechende Argumentationen im Sinne des Aristoteles wahr sind. Z. B. Eud. 1227 a 18 τὸ δὲ τέλος ἐστὶ φύσει μὲν αἰεὶ ἀγαθόν. — — παρὰ φύσιν δὲ καὶ (κατὰ) διαστρεφὴν οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. 28. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ. Nik. 1113 a 14 ἡ δὲ βούλησις ἐπὶ μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἰρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινόμενου ἀγαθοῦ· συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν τὸ βουλευτὸν τὰγαθὸν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται ὁ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος· εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχεν, κακόν· τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν τὸ βουλευτὸν λέγουσιν μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ' ἐκάστῳ τὸ δοκοῦν· ἄλλο δὲ ἄλλῳ φαίνεται καὶ. εἰ οὕτως ἔτυχεν, τάναντία· εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰγαθόν, ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον usw. Dieselbe Frage, die er später durch die Unterscheidung einer naturgemäßen βούλησις von einer perversen löst, die löst er in der Topikstelle noch mit Hilfe der αὐτῇ βούλησις, die sich auf das αὐτὸ ἀγαθόν bezieht. Da wir aber aus andern Stellen wissen, daß er damals mit der Ideenlehre in ihrer echten, platonischen Form schon gebrochen hatte, so ist es bemerkenswert, daß er sie doch noch zum Beweis einer Ansicht benützt, die er damals und auch später stets gebilligt hat, bemerkenswert, weil es

den Übergangszustand kennzeichnet, in dem er sich damals bezüglich der Ideenlehre befand.

δ. Top. ζ 148 a 14. Für die Prüfung von Definitionen wird unter andern auch das Verfahren empfohlen, zu untersuchen, εἰ ἐπὶ τὴν ἰδέαν ἐφαρμόσεται ὁ λεγθεὶς ἔρισμός· ἐπὶ ἐνίων γὰρ οὐ συμβαίνει, οἷον ὡς Πλάτων ὀρίσεται τὸ θνητὸν προσάπτων ἐν τοῖς τῶν ζώων ὀρισμοῖς· ἢ γὰρ ἰδέα οὐκ ἔσται θνητή, οἷον αὐτοάνθρωπος, ὥστ' οὐκ ἐφαρμόσεται ὁ λόγος ἐπὶ τὴν ἰδέαν· ἀπλῶς δ' οἷς πρόκειται τὸ ποιητικόν ἢ παθητικόν. ἀνάγκη διαφωνεῖν ἐπὶ τῆς ἰδέας τὸν ἕρπον· ἀπαθείς γὰρ καὶ ἀκίνητος δοκοῦσιν αἱ ἰδέαι· τοῖς λέγουσιν ἰδέας εἶναι· πρὸς δὲ τούτους καὶ οἱ τοιοῦτοι λόγοι γρήσοι. Man muß diese Stelle mit der ad 2. angeführten in Verbindung bringen. Wenn man die dort erwähnte Unterscheidung solcher Eigenschaften, die die Idee als Idee, und solcher, die sie als Gattungsexemplar besitzt, auch hier anwendet, dann ergibt sich, daß die Eigenschaft ἀπαθείς und ἀκίνητος zu sein, eine Eigenschaft der Idee als Idee, nicht aber auch als Gattungsexemplar ist: τῷ αὐτοάνθρωπῳ οὐχ ὑπάρχει τὸ ἀπαθεῖ καὶ ἀκίνητον εἶναι, ᾧ ἀνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ἢ ἰδέα· ὥστε οὐκ ἔν εἴῃ ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ἀπαθεῖ καὶ ἀκίνητον εἶναι. Einem Gegner gegenüber, der diese Unterscheidung anerkennt, kann man also nicht eine Definition dadurch widerlegen, daß man zeigt, sie passe nicht auf die Idee bezüglich derjenigen Eigenschaften, die diese nur ἢ ἰδέα besitzt. Dieser τῆρος ist nur brauchbar einem Gegner gegenüber, der die Idee mit dem γένος einfach identifiziert; denn wer das tut, der kann ihr keine Eigenschaften zuschreiben, die nicht allen Arten und Exemplaren der Gattung gemeinsam sind. Solche Gegner meint also Aristoteles, wenn er von den λέγοντες ἰδέας εἶναι spricht. Für ihn selbst aber stand jedenfalls fest, daß das γένος mit der Idee nicht identifiziert werden dürfte. Daß er deshalb auch das Dasein der Ideen überhaupt geeignet haben müßte, können wir nicht behaupten. Vielmehr wäre es sehr auffallend, wenn er seinen Schülern solche Berufung auf die Idee in den Disputationen angeraten hätte, nachdem die Leugnung des Daseins der Ideen ein Bestandteil seiner Lehre geworden war. Dagegen erklärt sich seine Haltung in den Topika leicht, wenn er zwar die Scheidung des γένος von der Idee schon vollzogen, die Existenz der Ideen aber noch als debattierbar hatte gelten lassen. Diese Haltung scheint mir dieselbe, die wir den Philosophen in der Gr. Ethik 1182 b 9 ff.

und 1183 a 27 ff. bezüglich der Idee des Guten einnehmen sehen. An der ersten dieser beiden Stellen wird ausdrücklich die Idee von dem κοινὸν ἐν ᾧ πασιν ὑπάρχον unterschieden: ἕτερον γὰρ τῆς ιδέας τοῦτο δοξάζειν ἂν εἶναι· ἡ μὲν γὰρ ιδέα χωριστὸν καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό· τὸ δὲ κοινὸν ἐν ᾧ πασιν ὑπάρχει· οὐκ ἔστιν δὴ ταῦτόν τῳ χωριστῳ· οὐ γὰρ ἂν ποτε τὸ χωριστὸν καὶ τὸ πεφυκὸς αὐτὸ καθ' αὐτό εἶναι ἐν πᾶσιν ὑπάρχοι. Nun deckt sich freilich der Begriff des κοινὸν ἐν ᾧ πασιν ὑπάρχον nicht ohne weiteres mit dem des γένος. Aber gemeint ist das durch die Definition ausdrückbare gemeinsame Wesen aller guten Dinge: λέγει· δὲ ὁ ἕρως ὅτι· τὸ τοιόνδ' ἀγαθὸν καθόλου, ὃ ἂν ᾗ αὐτὸ δι' αὐτὸ αἰρετόν· τὸ δὲ ἐν ᾧ πασιν ἐνυπάρχον ὁμοιον τῳ ἔρω ἐστίν. Man sieht, daß an dieser Stelle die Idee des Guten scharf von der gemeinsamen Eigentümlichkeit aller guten Dinge, ihrer Gattungseigentümlichkeit, unterschieden, die Idee als solche aber nicht geleugnet wird. Es heißt ganz einfach: ἡ γὰρ ιδέα χωριστὸν καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό; nicht einmal ein δοκεῖ τοῖς τιθεμένοις ιδέας εἶναι, wie in den Topika, wird hinzugefügt. Dieselbe Haltung zeigt auch die zweite Stelle 1183 a 27: ἔταν οὖν ὑπὲρ τὰγαθοῦ τις ἐπιχειρῆ λέγειν, οὐ λεκτέον ἐστίν ὑπὲρ τῆς ιδέας· καὶ τοι οἴονται γε δεῖν, ἔταν ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ λέγωσιν, ὑπὲρ τῆς ιδέας δεῖν λέγειν· ὑπὲρ γὰρ τοῦ μάλιστα ἀγαθοῦ φασι δεῖν λέγειν, αὐτὸ δὲ ἕκαστον μάλιστα ἐστίν τοιοῦτον, ὥστε μάλιστα ἂν εἴη ἀγαθὸν ἡ ιδέα, ὡς οἴονται· ὃ δὴ τοιοῦτος λόγος ἀληθὴς μὲν ἐστίν ἴσως· ἀλλ' οὐχ ἡ πολιτικῇ ἐπιστήμῃ ἢ δυνάμει — ὑπὲρ τούτου σκοπεῖ τὰγαθοῦ, ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν ἀγαθοῦ — διὸ οὐχ ὑπὲρ τοῦ κατὰ τὴν ιδέαν ἀγαθοῦ τὸν λόγον ποιεῖται. Aristoteles hätte nicht sagen können, die Lehre, daß αὐτὸ ἕκαστον μάλιστα ἐστίν τοιοῦτον, also auch die Idee des Guten das μάλιστα ἀγαθόν, dürfte wahr sein, wenn er nicht in irgendeinem Sinn die Ideenlehre noch anerkannt oder zum mindesten für erwägenswert und debattierbar gehalten hätte. Aus der Ethik freilich schaltet er die Idee des Guten völlig aus. Diese Haltung scheint mir auch den Topikstellen über die Ideen zugrunde zu liegen, während die Eud. Ethik und Metaph. A eine ganz andere Haltung zeigen.

6. Top. η 150 a 16. Diese Stelle bringt nichts Neues, sondern enthält nur eine Rückverweisung auf die ad 5. besprochene. Denn unter den empfehlenswertesten τόποι zur Bestreitung einer Definition wird hier genannt: καὶ ἐπὶ τῶν εἰδῶν σκοπεῖν εἰ ἐφαρμόττει· ὁ λόγος, ἐπειδὴ συνώνυμον τὸ εἶδος· ἔστι δὲ χρήσιμον τὸ τοιοῦτον πρὸς τοὺς τιθεμένους ιδέας εἶναι, καθάπερ πρότερον εἴρηται.

7. Top. 0 158 a 24 wird ein Beweis für den Satz $\tau\acute{\omega}\tau\iota \delta\acute{\omicron}\xi\alpha \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ($\acute{\alpha}\chi\rho\iota\zeta\eta\varsigma$), der sicher von einem Platoniker, wahrscheinlich von Speusippos oder Xenokrates, stammt, weil er $\delta\iota\alpha \mu\alpha\chi\rho\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$, $\acute{\epsilon}\nu\theta\alpha\nu \delta\epsilon \acute{\epsilon}\lambda\alpha\tau\tau\acute{\omicron}\nu\omega\nu$ $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\omega \lambda\acute{\omicron}\gamma\omega \acute{\upsilon}\mu\alpha\chi\rho\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$ das Demonstrandum erweise, und außerdem das $\acute{\alpha}\lambda\theta\iota\omicron\nu$, auf dem der Beweis beruhe, nicht deutlich mache, getadelt. In diesem Beweis wird zunächst als Axiom aufgestellt ebenderselbe Satz, der uns soeben in der Gr. Ethik begegnet ist: $\kappa\upsilon\tau\omicron \acute{\epsilon}\lambda\alpha\sigma\tau\omicron\nu \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau' \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ ($\tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$). Wenn auch in unserer Topikstelle nicht, wie in der der Gr. Ethik, $\tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ hinzugesetzt wird, so ist doch ohne Zweifel beidemal dasselbe gemeint, nämlich daß die Idee einer jeden Sache das Wesen derselben reiner und vollständiger besitzt und ausdrückt als die gleichnamigen Sinnendinge, ihre Abbilder ($\tau\omega\nu \tau\omicron\nu\omega\nu \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$). Dieser Grundsatz wird nun zunächst auf das $\delta\omicron\xi\alpha\tau\acute{\omicron}\nu \acute{\alpha}\lambda\theta\eta\omega\varsigma$ $\kappa\upsilon\tau\omicron$ angewendet, also auf die Idee des Gegenstandes einer $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\eta\varsigma \delta\acute{\omicron}\xi\alpha$. Diese muß nämlich, dem Grundsatz zufolge, mehr, d. h. reiner und vollständiger das Wesen eines möglichen Gegenstandes wahrer Meinung besitzen als die nicht ideellen möglichen Gegenstände einer solchen. Es gibt aber auch eine Idee der $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha \acute{\alpha}\lambda\theta\eta\eta\varsigma$, die sich auf die Idee des $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\omega\varsigma \delta\omicron\xi\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$ bezieht, und diese muß, da sie sich auf ein $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \acute{\epsilon}\nu \delta\omicron\xi\alpha\tau\acute{\omicron}\nu \acute{\alpha}\lambda\theta\eta\omega\varsigma$ bezieht, auch selbst mehr als andere $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha \acute{\alpha}\lambda\theta\eta\theta\epsilon\iota\varsigma$ das sein, was sie ist, nämlich $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha \acute{\alpha}\lambda\theta\eta\eta\varsigma$, und deshalb $\acute{\alpha}\chi\rho\iota\zeta\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ als alle übrigen ($\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \acute{\alpha}\chi\rho\iota\zeta\eta\varsigma \tau\omega\nu \tau\omicron\nu\omega\nu$). Quod erat demonstrandum. Die Worte: $\eta\tau\eta\tau\alpha\iota \delta\epsilon \kappa\alpha\iota$ — $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau' \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ gehören nicht zu der getadelten Argumentation, sondern zu der Kritik, sind also wohl an den Schluß des ganzen Abschnittes anzustellen. Für unseren Zweck, die eigene damalige Haltung des Aristoteles gegenüber der Ideenlehre festzustellen, ergibt die Stelle nichts Sicheres, da die Kritik der Argumentation eine lediglich formal logische ist. Aber die Tatsache, daß Aristoteles denselben Grundsatz, den er hier als ein unbewiesenes Postulat abzulehnen scheint, nämlich den Satz: $\kappa\upsilon\tau\omicron \acute{\epsilon}\lambda\alpha\sigma\tau\omicron\nu \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau' \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ ($\tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$), in der Gr. Ethik. mit den Worten: $\acute{\epsilon} \delta\eta \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma \acute{\alpha}\lambda\theta\eta\eta\varsigma \mu\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\iota}\sigma\omega\varsigma$, als 'vielleicht wahr' gelten läßt, macht es wahrscheinlich, daß er in den soviel früheren Topika derartige Argumentationen seiner orthodoxen platonischen Kollegen noch ganz ernstlich in Erwägung zog, also die Brücke zum Platonismus und inu besonderen zur Ideenlehre

noch nicht ganz abgebrochen hatte. Auch in den andern auf die Ideen bezüglichen Stellen der Topika fanden wir Spuren einer Haltung, die die Ideen zwar nicht mehr mit den Gattungsbegriffen identifiziert, aber doch noch nicht gänzlich ihr Dasein leugnet.

Hiervon abgesehen hat uns die Untersuchung der Beispiele in den Topika ein Entwicklungsstadium der aristotelischen Ethik erschlossen und beleuchtet, das dem Platonismus noch viel näher stand als die in den drei Ethiken niedergelegte Lehrform. Diese früharistotelische Ethik war noch ganz auf die platonische Lehre von den drei Seelenteilen gebaut, deren jeder mit Vorstellungsvermögen und mit $\epsilon\rho\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$ ausgestattet gedacht wurde. Die $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ war die $\epsilon\rho\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$ des $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$, der $\theta\upsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma$ die des $\theta\upsilon\mu\omicron\sigma\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$, die $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ die des $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$. Was das Vorstellungsvermögen dieser drei Seelenteile betrifft, so wurde der $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$, das begriffliche Denken, natürlich dem $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ vorbehalten und nur in ihm gab es $\delta\acute{\omicron}\tilde{\epsilon}\xi\iota$; die beiden andern Seelenteile besaßen nur $\varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$: $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\tilde{\omega}\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \psi\upsilon\chi\tilde{\eta}\varsigma\ \eta\ \varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \delta\acute{\omicron}\tilde{\epsilon}\xi\iota$. Darum konnte auch das Ziel, das jeder der drei Seelenteile erstrebte, zunächst nur ein der spezifischen Natur jedes derselben entsprechendes sein, ein $\varphi\alpha\iota\acute{\nu}\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$ oder $\tau\iota\upsilon\iota\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$. Daher gibt es von Natur drei $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\epsilon}\alpha$, das $\eta\delta\acute{\omicron}$ (im Sinne der $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\iota}\ \eta\delta\acute{\omicron}\nu\acute{\alpha}$) als Ziel der $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$, das $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$ (im Sinne der $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ und des $\epsilon\pi\iota\kappa\iota\upsilon\omicron\varsigma$) als Ziel des $\theta\upsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma$ und das $\sigma\upsilon\mu\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ (im Sinne des äußeren Besitzes) als Ziel des $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$. So ist gewissermaßen das reine Licht des Guten durch die drei Medien in drei Farben gebrochen. Diese sind alle drei nur $\varphi\alpha\iota\acute{\nu}\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\alpha$. Das gilt selbstverständlich für die Strebensziele des $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ und des $\theta\upsilon\mu\omicron\sigma\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$, die ja nur auf $\varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ angewiesen sind. Dem $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ erscheint das $\eta\delta\acute{\omicron}$ als das $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\tau'\ \epsilon\tilde{\iota}\xi\omicron\chi\acute{\eta}\nu$. Aber von dem wahren $\eta\delta\acute{\omicron}$, welches wirklich mit dem Guten unzertrennlich verbunden ist, weiß es nichts. Dem $\theta\upsilon\mu\omicron\sigma\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ erscheinen $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ und $\epsilon\pi\iota\kappa\iota\upsilon\omicron\varsigma$ als die wahren $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\alpha$ und $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\alpha$. Aber von dem wahren $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$, das nicht im Lob, sondern im Löblichen ($\epsilon\pi\iota\kappa\iota\upsilon\omicron\varsigma$), nicht in der $\tau\iota\mu\acute{\eta}$, sondern im $\tau\acute{\epsilon}\mu\omicron\nu$ besteht, weiß es ebenfalls nicht. Das $\acute{\alpha}\nu\lambda\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$ sind die Tugenden und ihre Betätigungen. Aber auch das $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$, solange es nicht die Tugend der $\varphi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ besitzt, gelangt, obgleich seine $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ auf das Gute gerichtet ist, nur bis zu einem Scheinbild desselben.

dem *συμμέρον*. Je nachdem nun einer dieser drei übelberatenen Seelenteile allein die Herrschaft in der Seele an sich reißt, entsteht einer der drei *βίαι*, der *φιλότιμος βίος*, in dem das *θυμοειδές*, der *φιλήδονος βίος*, in dem das *ἐπιθυμητικόν*, und der *φιλοχρήματος βίος*, in dem ein übelberatenes *λογιστικόν* die Herrschaft führt. Das höchste praktische Gute, die Eudämonie, kann nur erreicht werden, wenn das *λογιστικόν* die Einsicht gewinnt, was zu ihr erforderlich ist, und wenn es die richtige Auswahl, die richtige Besitzergreifung und den richtigen Gebrauch der Güter lehrt. Ihm müssen die beiden andern Seelenteile zu gehorchen sich gewöhnen. Dann wird die ganze, jetzt erst einheitlich gewordene Seele die Glückseligkeit erreichen, das höchste Gut, das, weil es das *συμμέρον*, das *κκλόν* und das *ἡδὺ* in sich vereinigt, allen drei Seelenteilen Befriedigung gewährt, aber deren Sonderziele, indem es sie zu einem einheitlichen höheren Ziele verbindet, alle drei auf eine höhere Stufe hebt. Die vollkommene Betätigung der ganzen Seele gemäß der Tugend ist das *ἄριστον*, *κκλλιστον* und *ἡδιστον* zugleich. In dieser Ethik war die Lehre von der Tugend als *μεσότης* noch nicht vorhanden. Sie war auch in ihr entbehrlich. An Stelle des *μέσων ὡς ἂν ἐφρόνιμος ἐπίστασις*, das nach der späteren Lehre auf jedem einzelnen Gefühlsgebiete den Maßstab der tugendhaften *ἔξις* bilden sollte, war damals die Regelung aller drei *ἐρέξεις* durch die *εφρόνησις* bezüglich der Auswahl, der Aneignung und des Gebrauches der zum Aufbau der Glückseligkeit geeigneten Güter der beherrschende Gesichtspunkt der Lehre. Alle Affekte und Triebe waren auf die drei Seelenteile verteilt und dementsprechend auch die diese *πύθη* regelnden Tugenden. Auch schon damals waren die Tugenden *ἔξεις* und mit *προαίρεσις* verbunden. Aber *μέσσι* *ἔξεις*, *μεσότητες* waren sie noch nicht.

Mir scheint, daß wenigstens diese Grundlinien der früh-aristotelischen Ethik aus den ethischen Stellen der *Topika* sich deutlich herausheben und daß ihre Kenntnis uns einen doppelten Vorteil bringt: erstens insofern sie vieles Schwerverständliche in den Ethiken und in der Entwicklung, die von der Großen über die Eudemische zur Nikomachischen Ethik führt, einleuchtend erklärt aus der uns bis jetzt unbekannt gebliebenen, aber überall vorausgesetzten Fundamentalschicht der aristotelischen Ethik; sodann aber auch, weil sie zu dem schwierigen

Problem der allmählichen Entwicklung des aristotelischen Systems aus der von Plato überkommenen Lehrform einen kleinen Beitrag liefert. Dieses Problem ist zu groß und zu schwierig, um von einem Einzelnen gelöst zu werden; aber ich hoffe, daß meine Ergebnisse viele Mitforscher anregen und ermutigen werden, die in dieser Abhandlung beschrittene Bahn weiter zu verfolgen.

Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 205. Band, 5. Abhandlung

Die Edlinge in Karantanien
und der
Herzogsbauer am Fürstenstein bei Karnburg

Von

Dr. August Jaksch-Wartenhorst

korr. Mitglieder der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 19. Jänner 1927.

1927

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Es sei vorausgeschickt, daß ich nur das ursprüngliche Wesen der Herzogszeremonien am Fürstenstein ergründen will und mich auf die spätere Weiterentwicklung nur so weit einlasse, als es für meine Zwecke notwendig ist.

Von den neuzeitlichen Forschern, welche sich mit dem Thema beschäftigt haben, ist Paul Puntschart als erster zu nennen,¹ welcher die Herzogseinsetzung als eine Folge des Sieges des Ackerbauers über den Nomaden ansieht, daher ihm (S. 144 ff., 239) die Edlinge jene slowenischen Bauern bedeuten, welche über den Hirtenadel gesiegt haben, und auch ein Edling den Herzog einsetzt. Der Fürstenstein symbolisiert den Besitz des Landes (S. 136).

Emil Goldmann,² welcher schon im Buchtitel seine Erklärung der Fürstensteinzeremonie zum Ausdruck bringt, sieht den Herzogsbauer als bäuerlichen Nachfolger des Priesterswärters der alten Kultstätte der Slowenen beim Fürstenstein an (S. 209). Der Herzogsbauer nimmt den deutschen Herzog in den Stammesverband der Slowenen auf, nachdem die einheimischen Herzoge beseitigt waren, also nach 828.³ Der Fürstenstein ist ein slowenisches Kultobjekt, ein Altar (S. 70).

Georg Graber geht⁴ vom Schwabenspiegeleinschub, 1282 bis 1286 anläßlich Herzog Meinhards von Kärnten Regierungseintritt verfaßt, aus. Der Herzog hat seine Rechte teils vom Lande, teils vom Könige (Rich. S. 20—21). Die Landgemeinde besteht aus freien Bauern, Edlingen (S. 74—

¹ Herzogseinsetzung u. Huldigung in Kärnten, Leipzig 1899. Vgl. meine Besprechung in d. Mitteilungen d. Institutes f. öst. Geschichtsforschung 23, 311 ff.

² Die Einführung d. deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slowenischen Stammesverband, Breslau 1903 (Gierke, Untersuchungen, 68. Heft). Vgl. meine Besprechung: Mitteilungen 25, 699 ff.

³ Mon. hist. duc. Carinthiae 3, n. 14.

⁴ Sitzungsberichte d. Wiener Akademie, phil.-hist. Kl., 190. Band, 5. Abhdlg. 1919: Der Eintritt des Herzogs von Kärnten am Fürstenstein in Karnburg. Vgl. meine Besprechung in d. Mitteilungen d. Institutes 40, 284 ff.

75), die sich einen Richter wählt, der Umfrage hält, ob der neue Herzog den Edlingen paßt oder nicht, welchen formell ein Ablehnungsrecht zugestanden wird. Paßt er ihnen, so empfängt ihn das gesamte Volk glänzend und führt ihn, auf einem Feldpferd sitzend, zu einem Stein zwischen Glanegg und Maria Saal, dem Fürstenstein, den er in Begleitung des Volkes dreimal umkreist, worauf der Herzog in alle seine Rechte eintritt. Die Volksversammlung, deren Ursprung in fränkische Zeit zurückgeht, sieht Graber, wie schon früher von Maurer, als ‚gebotenes Ding‘ an, welches nur im Bedarfsfall einberufen wurde, wenn die Herzogswürde neu zur Besetzung gelangte. Der Herzogsbaner hat vor dem Auftreten des Herzogs das oberste Richteramt im Lande inne (S. 71) und der Fürstenstein ist das Sinnbild der obersten richterlichen Gewalt im Lande (S. 67, 133).

Primus Lessiak⁵ hatte indessen einen Aufsatz unter dem Titel: Edling — Kazaze veröffentlicht, welcher Aufsatz für die weitere Erforschung des Wesens der Edlinge — nicht Edlinger, wie S. 82 betont wird — bedeutungsvoll werden sollte. Er leitet die slowenische Ortsbezeichnung Kazaze für Edling von einem turko-tatarischen Wort her und hält die Edlinge für turko-tatarische, d. h. awarische Herren der Alpen-slaven.

Ludmil Hauptmann in seinem Aufsatz: Politische Umwälzungen unter den Slowenen vom Ende des 6. Jahrh. bis zur Mitte des 9. Jahrh.⁶ will die Edlinge (S. 261) nicht als Awaren gelten lassen, sondern den Karantanerstaat als eine kroatische Gründung ansehen. Er stellt den Satz auf, daß die gesellschaftliche Stellung und die Bräuche bei der Herzogseinsetzung die Edlinge deutlich als ersten Stand im Lande kennzeichnen, welche er für Kroaten hält. Der Name Edling soll so entstanden sein, daß im Gegensatz zum Karantaner, welcher als Awarenknecht seine neuen Herren mit dem turko-tatarischen Lehenswort Kases begrüßte, der Deutsche diesen Titel wörtlich in Edling übersetzte. Ja, Hauptmann geht noch weiter. Er veröffentlichte einen Aufsatz, betitelt: Karantanska

⁵ Carinthia I 1913, S 81 ff. als Beitrag zur Ortsnamenkunde u. Siedlungsgeschichte der österreichischen Alpenländer.

⁶ Mitteilungen d. Institutes f. öst. Geschichtsforsch. 36, 229 ff. (1915).

Hrvatska,⁷ zu deutsch das karantanische Kroatien, wo er sich des längeren mit den Kasazen = Edlingen beschäftigt, ja sogar die Ausführungen Grabers über den Schwabenspiegel für seine Idee ausbeutet. Wie kommt nun Hauptmann zur Vorstellung einer kroatischen Oberherrschaft? Konstantin VII. Prophyrogenitos (912—959)⁸ erzählt, daß die dalmatinischen Kroaten in Pannonien und Illyricum ihre Herrschaft eingerichtet haben (7. Jahrh.). Mit Berufung auf Schafarik⁹ und Catalanich,¹⁰ welches letztere Werk von Schafarik (S. 277) aber als reine Kompilation ohne Quellenbenützung bezeichnet wird, bezieht Hauptmann den Namen Illyricum auf Noricum, wozu freilich einst Karantanien gehörte, während Schafarik nur nach reiflicher Überlegung, also auch nicht ohne Bedenken, für diese Deutung eingetreten ist, die übrigens auf Mikotey¹¹ zurückgeht. Alles dies, wie auch das Vorkommen von Kroatensiedlungen, ja sogar eines Kroatengauses in Kärnten, berechtigt kaum zum Schluß auf eine einstige Kroatenoberherrschaft über die Slowenen in Karantanien. Šišić¹² (S. 59, Anm. 1) setzt übrigens Illyricum nicht gleich Noricum und weiß von kroatischer Oberherrschaft in Karantanien nichts. Dagegen erzählt er (S. 50), daß die Südslawen nicht als einheitliches Volk mit einem festen Ziel, sondern zersplittert in kleinere Stammesorganisationen in die Geschichte eingetreten sind. Es können daher durch den awarischen Druck mit den Slowenen Splitter anderer Slawenstämme, wie Kroaten, in Karantanien am Schlusse des 6. Jahrh. eingewandert sein, ja vielleicht sogar Dudleiben, wie Hauptmann aus dem einen Ortsnamen Dulich bei Spittal a. d. Drau (zirka 1060—1070) zu schließen sich berechtigt glaubt.¹³

⁷ „Zbornik Kralja Tomislava Jugoslavenske akademije“ (1925), S. 297 ff.
Die Übersetzung verdanke ich Herrn Oberbaurat Kuno Weidmann in Klagenfurt.

⁸ De administrando imperio cap. 30. Bonner Ausgabe v. Becker.

⁹ Slawische Altertümer, deutsch v. Mosig von Aehrenfeld 2, 279.

¹⁰ Storia della Dalmazia, Zara 1834.

¹¹ Otiorum Croatiae liber, Budapest 1806, S. 112 ff.

¹² Gesch. d. Kroaten, 1. Bd, Zagreb 1917.

¹³ Mitteilungen I. c. 36, 234, wogegen Pirchegger I. c. 33, 319 die Grafenschaft Dudleipa auf Steiermark beschränkt.

Nun wollen wir die Verhältnisse im alten Karantanien mit Zugrundelegung der einzigen leider nicht einwandfreien Quelle, der *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*,¹⁴ betrachten, jedoch im Auge behalten, daß die *Conversio* eine zirka 870 über Auftrag des Erzbischofs Adalwin von Salzburg verfaßte Streitschrift gegen die Neuerrichtung eines mährisch-paannonischen Erzbistums durch Methodius¹⁵ ist, daß daher Adalwin Ereignisse seiner Zeit um mehr als hundert Jahre früher zurückverlegt haben kann. Dazu dürfen wir auch spätere Quellen nicht außeracht lassen, die uns vom nur schwer zu bewältigenden Widerstand der Karantaner gegen die Christianisierung Nachricht geben. Endlich sind die Nachrichten zu berücksichtigen, welche von verhältnismäßig recht später Gütergewinnung christlicher Kirchen und von Klostergründungen innerhalb Karantaniens melden.

Die *Conversio* erzählt, daß Herzog Odilo von Baiern († 18. Jänner 748), von Herzog Boruth von Karantanien gegen die auf sein Land anrückenden Awaren zu Hilfe gerufen, diese leistete, aber gleichzeitig die Gelegenheit benützte, die Karantaner nach Besiegung der Awaren zu unterwerfen. Herzog Odilo nahm bei seinem Abzug Geiseln aus Karantanien nach Baiern mit, darunter den Sohn des Herzogs Boruth, Cacatius, und Boruths Brudersohn, Cheitmar. Boruth, wenn nicht selbst schon Christ, mindestens ein Christenfreund, bat, beide im Christentum zu erziehen und taufen zu lassen, was auch geschah, aber innerhalb Karantaniens selbst — wie die Folge zeigt — nicht so leicht möglich war. Nach dem Tode Boruths sendeten die Baiern, als ihr Herzog Tassilo III. noch unter Vormundschaft Pipins stand, daher zwischen 748 und 751, über Befehl der Franken auf Bitten der Karantaner den Christ gewordenen Cacatius zurück: *et illi ducem sibi fecerunt*.¹ Als Cacatius schon nach drei Jahren starb, wurde auf Bitten der Karantaner mit Erlaubnis König Pipins zwischen 751 und 773 (vor Tassilos Abfall) der ebenfalls Christ gewordene Cheitmar als Herzog zurückgegeben: *quem suscipientes idem populi ducatum sibi dederunt*² — also

¹⁴ Mon. Germ. Script. 11, 4—14.

¹⁵ Bretholz, Gesch. Mährens, 1, 83.

nicht ein Volk, sondern mehrere Völker. Unter Herzog Cheitmar wurde das geistliche Abhängigkeitsverhältnis zum Bistum Salzburg angeblich fester begründet. Dem Bistum entrichtete Herzog Cheitmar alljährlich für die Seelsorge Abgaben, erzählt die zirka 870 verfaßte *Conversio*. Und merkwürdigerweise brachte Erzbischof Adalwin von Salzburg 864 bei König Ludwig d. D. vor, daß *quandocumque in Karantano veniret causa predicationis, quod ipse comes de Karantano et populus ipsius terre coniectum facere deberet, sicut antecessoribus suis fecerat* (M. C. 1 n. 1). Man wird mit Rücksicht auf die dem Herzog Cheitmar folgenden Ereignisse kaum glauben können, daß diese 864 so scharf betonte Abgabepflicht des karantanischen Grafen, Nachfolgers der alten Herzoge, und des Volkes bis auf die Tage Cheitmars zurückgeht, sondern daß Erzbischof Adalwin Verhältnisse, die zu seiner Zeit, zirka 870, üblich waren, in so frühe Zeit zurückverlegt hat. Noch dazu hat schon ein Capitulare König Karls von 770 verfügt, daß in der Mission tätige Bischöfe nicht nur von den Priestern aufgenommen und verpflegt werden müssen, sondern auch vom Volke dazu entsprechende Beisteuer zu leisten ist.¹⁶ Es macht den Eindruck, daß das auch zur Zeit Erzbischof Adalwins erzählte Herzogmachen durch die Karantaner (*ducem sibi facere, ducatum sibi dare*) nicht in die Zeit der Herzoge Cacatius und Cheitmar paßt, sondern in spätere Zeit gehört, und zwar nach 788, als der fränkische König Karl Herr der Karantaner geworden war. Doch verfolgen wir die Geschehnisse unter Herzog Cheitmar weiter. Er war nicht allein nach Karantanien gekommen, sondern brachte den Priester Majoran mit, den Neffen des Priesters Lupo von Chiemsee, seines Taufpaten. Er bat den Bischof Virgil von Salzburg (746—784) zirka 767 das karantanische Volk persönlich zu besuchen und im Christentum zu bestärken. Aber Virgil getraute sich nicht, persönlich zu kommen, sondern sendete den Bischof Modestus in Gesellschaft einer Anzahl Priester, welcher einige Kirchen in Karantanien weihte, von denen Maria Saal, St. Peter im Holz und „Undrina“ (zwischen Judenburg und Knittelfeld) genannt werden. Bischof Modestus blieb bis zu seinem Tode

¹⁶ Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. I², n. 139.

in Karantanien. Als darauf Herzog Cheitmar den Bischof Virgil abermals bat, wenn möglich persönlich nach Karantanien zu kommen, wurde dies durch einen Aufstand (*carmula*) gegen den Herzog¹⁷ unmöglich gemacht, offenbar der Heiden gegen die Christen, so daß der von Virgil gesendete Priester entfliehen mußte. Doch Cheitmar warf die Rebellen nieder, was nur mit Waffengewalt möglich war, und Bischof Virgil († 784) konnte daher wieder Priester nach Karantanien senden. Jedoch erschien kein Bischof mehr. Nach Cheitmars Tod treten aber wieder die heidnischen Untertanen in Aufstand, so daß durch mehrere Jahre überhaupt kein christlicher Priester in Karantanien weilen konnte. Dies nahm der Oberherr Karantaniens, Herzog Tassilo III. von Baiern, nicht gleichgültig hin, um so mehr als er fühlte, daß zur Gründung einer Missionsburg, eines Klosters im heidnischen Lande selbst noch nicht die Zeit gekommen war. Was dort nicht möglich war, schuf Tassilo an der Westgrenze. 769 schenkte er das Gebiet von Innichen¹⁸ dem Kloster Scharnitz am Fuße des Karwendelgebirges in der Diözese Freising zu dem einzigen Zweck. 'um das ungläubige Geschlecht der Slawen auf den Weg der Wahrheit zu führen', worauf Tassilo bald zu den Waffen griff und die heidnischen Karantaner 772 niederwarf.¹⁹ Die Folge des Sieges war die Einsetzung des Herzogs Waltune in Karantanien, dessen Nationalität nicht angegeben wird. Auf seine Bitten sendete Bischof Virgil († 784) wieder eine Reihe von Priestern nach Karantanien, ohne daß wir außer ihren Namen etwas von ihrer Tätigkeit und ihren Erfolgen erfahren. Jedenfalls konnte von endgültigen Bekehrungserfolgen noch lange keine Rede sein, wenn auch Herzog Tassilo III. 777 an der Nordgrenze Karantaniens in Kremsmünster in einer von Slawen bewohnten Gegend noch ein Benediktinerkloster begründete.²⁰ Von Karantanien hören wir dann überhaupt längere Zeit nichts.

¹⁷ Si quis seditionem suscitaverit contra ducem quod Baiuvarii *carmulum* dicunt Mon. Germ. Leges 3, 282 sagt die Lex Bajuvariorum.

¹⁸ Fontes ver. Aust. II. 31, 3 zu 770.

¹⁹ Annales z. Emmeramni Ratispon. maiores M. G. Script. 1, 92.

²⁰ Hagn, Urkundenbuch, S. 1.

Doch war es von Bedeutung, daß der Frankenkönig Karl 776²¹ das Langobardenreich eroberte und fränkische Grafen und Besatzungen Besitz von dem an Karantanien unmittelbar angrenzenden Friaul nahmen.

Bald sollte auch Baiern unter fränkische Herrschaft kommen. Als Herzog Tassilo III., durch seine langobardische Verwandtschaft aufgestachelt, 787 gegen den Willen seines Volkes einen Aufstand plante, unterwarf er sich bald und wurde noch einmal in Gnaden aufgenommen.²² Als er sich aber 788 wiederum zum Kampfe gegen König Karl rüstete²³ und gar ein Bündnis mit den Awaren schloß, gab es keine Schonung mehr. Rasch wurde er überwunden und Tassilo und seine Familie durch Unterbringung in verschiedene Klöster unschädlich gemacht. Baiern und damit auch Karantanien kamen dauernd unter fränkische Herrschaft.²⁴ Die Karantaner blieben dem König Karl zugetan, da er, wie wir aus dem Schweigen der Quellen schließen müssen, mit ihnen keine Veränderung vornahm, ihnen sogar ihre Herzoge beließ. Die Zuneigung mußte wachsen, als der König 791²⁵ seine Feldzüge gegen das Reich der Awaren, der alten Plaggeister der Karantaner, begann und nach schweren Opfern 796²⁶ siegreich zu Ende führte.

Ganz ähnlich wie von Bischof Virgil von Salzburg († 784) erzählt die *Conversio*, daß sein Nachfolger Arno (785—821) noch vor seiner Erhebung zum Erzbischofe (798) Priester weihte und diese in das Slawenland nach Karantanien und nach Unterpannonien, wo sich indessen Baiern neben Slawen niedergelassen hatten, zu den einheimischen Herzogen und Grafen entsendete. Nach Arnos Erhebung zum Erzbischof erhielt dieser von König Karl den Auftrag, dort das bischöfliche Amt auszuüben. Er tat es, weihte Kirchen und Priester und predigte dem Volke, fühlte aber, daß seine Kräfte für diese schwierige Mission allein nicht ausreichten, weshalb er

²¹ Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. I², n. 200.

²² Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. I², n. 286b.

²³ Ebenda n. 296a.

²⁴ Ebenda n. 297b.

²⁵ Ebenda n. 314b.

²⁶ Ebenda n. 333b ff.

auf Befehl des Königs den Theodorich zum Hilfsbischof weihen konnte, den Arno und Graf Gerold als Präfekt von Baiern († 799)²⁷ als Chorbischof in Karantanien und Unterpannonien einführten. Theodorich konnte ungestört seinen Dienst versehen, bis unter Erzbischof Adalram (821—836) Otto sein Nachfolger wurde.

Wenn auch, als Bischof Arno von Salzburg mit Erlaubnis König Karls 788²⁸ den Gesamtbesitz seiner Kirche aufzeichnen ließ, wie er sich durch Schenkungen der baierischen Herzoge und Privater gebildet hatte, wir sehen, daß das Bistum bis dahin keine einzige Liegenschaft innerhalb seines karantanischen Missionsgebietes sein Eigen nennen, daher von Abgaben des karantanischen Herzogs und seines Volkes seit den Tagen Herzog Cheimars kaum die Rede gewesen sein konnte, so hatten sich doch seither die Zeiten gewaltig geändert. Schon nachdem Karantanien 772 unter baierische und 788 unter fränkische Oberherrschaft unmittelbar gekommen war, hören wir nichts mehr von Aufständen der heidnischen Karantaner gegen ihren christlichen Herzog. Aber die Christianisierung war noch lange nicht gänzlich gelungen. Es gab noch immer zwei Parteien, eine heidnische und eine christliche im Lande, wenn auch König Karl schon in einem Capitulare von 770²⁹ den Bischöfen eingeschärft hatte, in ihren Diözesen keine heidnischen Gebräuche zu dulden.

Diese Parteiung beleuchtet die Ingo-Anekdote, welche die *Conversio* erzählt. Als Bischof Arno (S. 5) vor 798 Geistliche zu den einheimischen Herzogen und Grafen sendete, war einer der Herzoge und Grafen Ingo, den das Volk außerordentlich liebte und ihm blindlings gehorchte, so daß besonders einen schriftlichen Befehl niemand unbeachtet zu lassen wagte. Ingo lud die Herren und Knechte zum Mahle. Letztere, welche bereits die Taufe empfangen hatten und wahrhaft gläubig waren, mußten an Ingos Tisch Platz nehmen und wurden aus kostbarem Geschirr bewirtet, während ihren noch heidnischen Herren, wie Hunden, vor der Türe Brot, Fleisch

²⁷ Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. I², n. 348 a, 350 f.

²⁸ Salzburg. UB. 1, 1.

²⁹ Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. I², n. 139.

und Wein in schwarzen Gefäßen gereicht wurde. Als die Herren Ingo fragten, warum er sie so behandle, antwortete er, daß sie, die Nichtgetauften, unwürdig seien, mit den Getauften beisammen zu sitzen, daher ihnen beim Mahl der Platz vor dem Hause, wie den Hunden, gebühre. Daraufhin sollen sich die Herren beeilt haben, die Taufe zu empfangen, und der christliche Glaube nahm zu. So gutmütig werden die heidnischen Herren nicht immer gewesen sein und kann ihr Verhalten nicht nur aus der allgemeinen Beliebtheit Ingos bei beiden Parteien zu erklären sein. Auch dürften nicht bloß die Unfreien Christen, dagegen alle ihre Herren Heiden gewesen sein, sondern gewiß war ein Teil der Herren bereits Christen, welche sich durch Bewaffnung ihrer christlichen Unfreien schützen mußten. Jedenfalls war das Benehmen Ingos gegen die Karantaner, mag er nun Herzog, Graf oder ein Königsbote (*missus*) gewesen sein, wie Puntschart³⁰ vermutet — vielleicht war er Herzog der Karantaner³¹ —, nur dadurch möglich geworden, daß die Unfreien Christen in der Mehrheit und bewaffnet, aber auch die heidnischen Herren jedenfalls mit Waffen versehen, jedoch in der Minderheit waren, weil sie sich sonst eine solche Erniedrigung seitens Ingos nicht hätten ruhig gefallen lassen.

Zur Erklärung dieser eigentümlichen Verhältnisse darf wohl ein Capitulare König Karls vom Jahre 789³² herangezogen werden, erlassen also, nachdem er 788 Herr der Baiern und Karantaner geworden war. Es ist das sogenannte Capitulare missorum (der Königsboten), in welchem die Ablegung des Treueides von allen über zwölf Jahre alten Untertanen gefordert wird, unter welchen als besonderer Stand hervorgehoben wird: *servi qui honorati beneficia et ministeria tenent vel in bassallatico honorati sunt cum domini sui et caballos*

³⁰ Herzogseinsetzung 8. 279.

³¹ Wie Abt Johann v. Viktring, ed. Schneider 1, 43, 252, 293, mit unbedingtester absoluter Sicherheit angibt.

³² Mon. Germ. Leg. sect. II, 1, n. 25 (567) zu 792 oder 786; Böhm-Mühlbacher-Lechuer, Reg. imp. I² n. 273. Vgl. Hans Fehr, Das Waffenrecht der Bauern im Mittelalter in d. Zeitschrift d. Savignystiftung f. Rechtsgesch. 48, German. Abteilung 35, 121, dessen Ausführungen die Abfassung dieser Abhandlung veranlaßten, setzt das Capitulare zu 789. Vgl. seine deutsche Rechtsgeschichte², 354 ff.

arma et scuto et lancea spata et semespassio (statt *semetspatio*) *habere possunt*. Zu deutsch wörtlich: ‚Knechte die, geehrt, Lehen und Ämter haben, oder durch den Vasallenstand geehrt sind wie ihre Herren und Pferde, Wäffen, Schild, Lanze, Schwert und Halbschwert haben dürfen.‘

Dadurch fällt ein Lichtstrahl auf das Vorgehen Ingos, der vielleicht selbst Herzog der Karantaner war. Er konnte sich das geschilderte Vorgehen gegen die heidnischen Herren, von welchen gewiß eine Anzahl schon christlich war, erlauben, weil er sich des Schutzes der christlichen mit Lehen und Waffenrecht ausgestatteten Unfreien zu erfreuen hatte. Wenn auch diese Erzählung als Anekdote³³ bezeichnet wird, so ist ihr schon mit Rücksicht auf das erwähnte Capitulare, noch mehr aber im Hinblick auf den 1282—1286 entstandenen Schwabenspiegeleinschub³⁴ ein starker geschichtlicher Hintergrund beizumessen. Ich gebe die hier in Betracht kommenden Stellen aus dem Einschub, einem auf alte Überlieferung zurückgehenden Weistum, welches mit jüngeren Zusätzen versehen wurde, nach Grabers Übertragung: Von den Rechten der Kärntner Herzoge. Wie ein Herzog von Kärnten seine Rechte teils vom Lande, teils vom Könige (Rich) hat . . . Ihn darf niemand zum Herzog oder Herren haben oder nehmen als die freien Landsassen in diesem Lande; diese sollen ihrerseits ihn zum Herrn nehmen, sonst keinen. Das sind die freien Bauern desselben Landes, die heißt man die Landsassen in dem Land. Diese wählen unter sich einen Mann zum Richter, der sie der Ansehnlichste, der Vornehmste und Klügste dünkt. Bei ihnen gibt weder adelige Geburt noch Macht den Ausschlag, sondern nur Tüchtigkeit und Wahrhaftigkeit. Daran sind sie wieder durch den Eid gebunden, den sie den Landherren (landlütten) und der Landesgemeinde (dem land) geschworen haben. Derselbe Richter befragt dann die Landsassen insgesamt und wieder jeden Einzelnen für sich mit Beziehung auf den Eid, den sie den Richtern,³⁵ der Landesgemeinde und den Landsassen geschworen haben, ob der betreffende Herzog

³³ So Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands² 2, 469.

³⁴ Graber, Einritt, 20 ff.

³⁵ Jedenfalls verschrieben für richtig: ‚dem Richter‘.

der Landesgemeinde und den Landherren brauchbar und tauglich erscheine, für das Land passe und sich gut schicke. Und gefällt er ihnen nicht, so muß ihnen der König (das Reich) einen andern Herrn und Herzog geben.' Paßt er ihnen aber, 'so zieht die Gesamtheit dahin, auf allgemeinen Beschluß, hoch und nieder und sie empfangen ihn mit glänzendem Prunk, wie es sich nach Landesbrauch geziemt . . . setzen ihn sodann auf ein Feldpferd und geleiten ihn hierauf zu einem Stein, der zwischen Glanegg und Maria Saal liegt.'

Es ist ein großes Verdienst Grabers, daß er als erster diese älteste Überlieferung bezüglich der Herzogszeremonien zur Grundlage seiner Untersuchung gemacht hat. Seine Vorgänger: Puntschart (S. 72) hat der Einschub als für seine Arbeit von sehr geringer Bedeutung bezeichnet, Goldmann ihn ganz beiseite gelassen. Aber Graber hat das Wesen des Einschubes nicht richtig erkannt, weil er die Ingo-Erzählung nicht entsprechend verwertet und ihm das Capitulare von 789 unbekannt war, auf das ich ja auch erst durch Fehrs Aufsatz über das Waffenrecht der Bauern im Mittelalter aufmerksam gemacht wurde.

Wenn nun nach dem Vorausgeschickten der Sinn der Schilderung des Einschubes richtig erfaßt wird, handelt es sich zunächst, ganz entsprechend dem Capitulare von 789, um die mit Lehen und Waffen ausgestatteten christlichen freien Landsassen, freien Bauern (Edlinge), welche in der Mehrzahl durch einen von ihnen gemäß ihrem dem Lande und den christlichen Landleuten (Herren) geleisteten Eid einen Richter erwählen, welcher im Verein mit den Landsassen den neuen nach Karantanien vom König (Reich) gesendeten Herzog hinsichtlich seines christlichen Glaubens zu prüfen hatte, ein Verfahren, welches dem anwesenden, zum Teil noch heidnischen, schwer bekehrbaren Volk, dem viele Adelige (Landleute) angehörten, die Bedeutung des christlichen Glaubens vor Augen führen sollte, was auch ein Mittel war, neue Anhänger zu gewinnen. Der Richter fragt dann, ob der neue Herzog dem Volke passe. Paßt er nicht, so muß der König (Reich) einen anderen Herzog schicken, was natürlich nur formell gedacht war, da wohl von Seite des Reiches, des Königs, vorgesorgt war, daß nur ein christlicher

Herzog in das Land kam, wie schon in den Tagen des Cacatius und des Cheitmar. Aber diese Glaubensprüfung des neuen Herzogs durch das christliche Volk unter Vorsitz des gewählten Richters ist das, was die *Conversio*, in frühkarantanische Zeit verlegend, mit den Ausdrücken *ducem sibi facere* und *ducatum sibi dare* durch das Volk oder die Völker bezeichnet. Daher kann auch der Einschub richtig sagen, daß daß der Herzog seine Rechte ‚von dem lande und ouch von dem rich hett‘, ersteres rein formell, wie bereits erwähnt wurde. Es wird begreiflich, daß der neue Herzog in Bauerntracht vor dem ihn zu prüfenden Bauernvolk erschien, daß er vom Richter angehalten wurde und Fragen beantworten mußte, die sich auf seine Rechtgläubigkeit bezogen, daß er nach seiner allgemeinen Anerkennung dem Richter für seine Mühewaltung ein Entgelt zukommen ließ und schließlich seine Bauernkleider mit herzoglichen vertauschte. Alle diese Einzelheiten finden wir in einer ihrem Wesen unverständenen Form in Ottokars Reimchronik 1301—1308 verfaßt³⁶ und bei Abt Johann von Viktring in seiner Erzählung aus den Jahren 1340—1341³⁷ wieder. Hier ist es der auf Ottokar im Wortlaut zurückgehende *rusticus libertus* . . . *per successionem stirpis ad hoc officium hereditatus*, letzteres ein späterer Zusatz, wie zu zeigen sein wird, aber der *rusticus libertus* ist in seinem Wesen der von den Freibauern erwählte Richter, welchen der Einschub erwähnt, nur in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr erkennt.

Leider hat Graber nicht verstanden, daß eben diese uns im Einschub angedeuteten Zeremonien mit dem Richter diejenigen sind, welche sich später auf dem Fürstenstein abspielen. Dieser, heute noch erhalten³⁸ und in der Eingangshalle des Landesmuseums zu Klagenfurt aufgestellt, die attische Basis einer römisch-jonischen Säule aus den Überresten Virunums, einst bei Karnburg³⁹ stehend, wurde zufällig einmal von dem von den Edlingen gewählten Richter

³⁶ Mon. Germ. Deutsche Chroniken, 5. Bd. 1997—2009.

³⁷ ed. Schneider I. 251, 290.

³⁸ Puntschart, S. 13. Abbildung.

³⁹ Sein ursprünglicher Standort ist heute nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Puntschart, S. 15 ff.

gelegentlich des Regierungsantrittes eines Herzogs als Sitzplatz gewählt und erhielt durch Wiederholung der Zeremonie auf demselben im Laufe der Zeit eine gewisse Weihe. Der vom Einschub erwähnte Stein zwischen Glanegg und Maria Saal, der dreimal umkreist wurde, kann aber niemals, wie Graber annimmt, der Fürstenstein in Karnburg gewesen sein, sondern nur der Herzogsstuhl, worauf der Landesfürst in alle seine Rechte eintrat.

Graber irrt, wenn er (S. 67) behauptet, der Einschub hätte das von Ottokar und Johann erwähnte Frage- und Antwortspiel zwischen dem Edlingbauer und dem Herzog nie mit Stillschweigen übergehen können, falls er es gekannt hätte. Wenn der Richter und das Volk den Herzog prüfen, ob er ihnen paßt, so mußten sie an ihn Fragen stellen, deren Wortlaut der Einschub nicht wiedergibt, aber wohl gekannt hat. Gerade die Frage nach dem wahren Glauben deutet, entgegen Graber (S. 78), auf die Zeit der Christianisierung: vielleicht gehört auch die Frage nach Freiheit der Person des Herzogs formell dazu, da ja bei der Prüfung die freien Edlinge die Hauptrolle spielten. Das Frageverfahren ist nicht erst 1286 bis 1308 dazugekommen (Graber, S. 68).

Graber hat überhaupt das vom Einschub geschilderte Verfahren falsch ausgelegt. Es ist keine Wahlumfrage bei Verleihung einer fürstlichen Würde (S. 54). Vor dem Auftreten des neuen Herzogs hat nicht der Herzogsbauer, kraft der Bestellung durch das Volk, das oberste Richteramt inne, wie Graber (S. 71) meint, sondern ist von den Edlingen für jeden Fall gewählt. Der Fürstenstein ist nicht das Sinnbild der höchsten richterlichen Gewalt im Lande (S. 49. 67) und sein Besitz bedeutet nicht dadurch, daß der höchste Richter von nun an als des Königs Beamter auch Herr des Landes ist, den Besitz des Landes selbst.

Um die Prüfung des neuen Herzogs durch das Volk unter Vorsitz des Richters vornehmen zu können, mußte der ankommende Landesherr vor dem Richter selbstverständlich stehen bleiben, wofür als Erklärung die von Graber (S. 81) herangezogenen Analogien vom Aufhalten des Braut- oder Hochzeitszuges nicht notwendig sind. Ebenso ist die spätere Vertauschung der Bauernkleidung mit der herzoglichen

(Graber. S. 36—39) nicht als ein Übergangsbrauch zur Abwehr der bösen Geister anzusehen, sondern doch etwas ganz Natürliches.

Daß der Herzog nach Schluß der Zeremonie dem Richter ein Entgelt (Graber. S. 85) für seine Mühewaltung gegeben hat, ist sehr wahrscheinlich, möglich auch, daß der Richter nach Beendigung der Prüfung dem Herzog einen sanften Backenstreich verabreicht hat (Graber, S. 101 ff.), wobei wir uns an die nach baierischem Recht lebenden *testes tracti per aures*, also bei den Ohren gezogenen Zeugen unserer Urkunden⁴⁰ zum Unterschied von den nach slawischen Recht lebenden Zeugen erinnern. Vielleicht gehört auch der nur vom Abte Johann erzählte Wassertrunk aus dem Bauernhut zu den ursprünglichen Gebräuchen.

Daß der Herzogsstuhl später in Gebrauch kam, als das ursprüngliche Wesen der Fürstensteinzeremonie nicht mehr verstanden wurde (Graber. S. 133), ist wahrscheinlich, was aber zur Zeit der Abfassung des Einschubes 1282—1286 seit langem der Fall war. Sicher ist der Herzogsstuhl im Zollfeld schon für das Jahr 1161 bezeugt, als der kaiserliche Notar Burchard von Köln im Auftrage Kaiser Friedrichs I. den neuen Herzog Hermann von Kärnten *in sedem Karinthani ducatus* inthronisiert hat.⁴¹ wie auch Abt Johann⁴² 1342 gelegentlich des feierlichen Regierungsantrittes Herzog Albert II. von Österreich vom Herzogsstuhl als *solium ducatus Karinthie* spricht.

Es paßt in die Abfassungszeit des Berichtes Ottokars, 1301—1308 geschrieben (Graber S. 135), und ist ein Anklang an die Darstellung im Einschub, wenn erzählt wird, daß die Fürstensteinzeremonie nur dann stattfand, wenn ein Herzogsgeschlecht ausgestorben war und Kärnten vom deutschen König dem Sprossen eines neuen Geschlechtes zu Lehen gegeben wurde, was zuletzt beim Regierungsantritt des Spanheimer Hauses 1122 der Fall war und nun erst 1286 unter dem ersten Görz-Tirol, Herzog Meinhard, wiederholt wurde.

⁴⁰ Z. B. Mon. hist. duc. Car. 3. n. 205 v. J. 1002—1018.

⁴¹ Mon. hist. duc. Car. n. 1031, II.

⁴² ed. Scheider II, 227.

Ziehen wir das Endergebnis aus unseren Untersuchungen — das bezüglich Grabers Aufstellungen wurde bereits mitgeteilt —, so symbolisiert der Fürstenstein weder den Besitz des Landes, wie Puntschart (S. 136) und nach ihm auch Graber (S. 49) meint, noch ist er ein slowenisches Kultobjekt, und zwar ein Altar, nach Ansicht Goldmanns (S. 70). Die Edlinge können auch nicht Kroaten gewesen sein, wie Hauptmann annimmt, sondern waren Karantaner vermischt mit Splittern anderer Völker — *populi* schreibt die *Conversio* —, besonders Baiern, die sich nach Beendigung der Awarenkriege durch Kaiser Karl 796 (oben S. 9) neben den Slowenen niedergelassen hatten, vielleicht schon seit 772, noch unter Herzog Tassilo III. von Baiern, und eine Anzahl Kroaten, wie uns Urkunden des 10. Jahrh. melden.⁴³ Damit fällt auch die Behauptung Lessiaks, daß die Edlinge die awarischen Herren der Alpenlawen waren. Es wird sich vor allem um die Feststellung handeln, seit wann der slowenische Ortsname Kazaze für Edling in Karantanien erscheint. Bis 1269 findet sich kein urkundlicher Beleg dafür.⁴⁴ Die von Lessiak (S. 90) angeführten Beispiele des 16. Jahrh. stammen aus Krain.

Der Charakter der Glaubensprüfung des neuen Herzogs ist rein germanisch. Das Verfahren geht in seinen Anfängen vielleicht schon auf Herzog Tassilo III. von Baiern zurück, sicher ist es seit Kaiser Karl d. G. 789 üblich geworden. Daß dabei, wie noch der Einschub, Ottokar und Abt Johann beweisen, slowenisch gesprochen und gesungen wurde, was der Mehrzahl des Volkes entsprach, beweist nichts dagegen.

Die Edlinge, später auch Freisassen genannt, sind eine Bevölkerungsschichte, die wir in Kärnten bis in die Neuzeit angesiedelt finden. Ihre Geschichte ist noch zu schreiben, wozu sich besonders im Landesarchiv in Klagenfurt in den Steuerbüchern der Freisassen aus den Jahren 1679—1680⁴⁵ Material findet. Es sei hier auf Puntschart (S. 144 ff.) verwiesen und nur ergänzt, daß sie am zahlreichsten auf dem einst bischöf-

⁴³ Mon. hist. duc. Car., Namenregister, 4^b, S. 817.

⁴⁴ Mon. hist. duc. Car., Namenregister, 4^b.

⁴⁵ Sig. 164/2, 165/2, 216 1, 225/1-2, 279 2, 281/3. Vgl. Erläuterungen z. Hist. Atlas I. 1, 1, 37.

lich Freisingischen Besitz im oberen Gailtal, im oberen Drau- und Mölltal und um die einstige Karolingerpfalz Moosburg und beim einst bischöflich Brixner Besitz Stein im Jauntal vorkommen. Die Freisinger Güter gelangten vor 1137 an die Grafen von Görz,⁴⁶ die Brixner zirka 1147 an die Grafen von Tirol und nach ihrem Aussterben 1253 ebenfalls an die Grafen von Görz.⁴⁷ Auf seiner Feste Stein im Jauntal erklärte Graf Heinrich von Görz am 10. Juli 1337⁴⁸ alle zu dieser seiner Feste gehörigen Edlinge und ihre Erben vom heutigen Tage an auf ewig für steuerfrei, weil sie ihm zu seiner Feste Stein 40 Mark Gülten gekauft haben, ebenso die Edlinge von Moosburg, weil sie ihm 16 Mark Gülten zur Burghut seiner Feste Hornburg (im Görtscitztal) erworben haben.

Es ist wahrscheinlich, daß der von Ottokar (V. 199 97 ff.) genannte Älteste eines nahe dem Fürstenstein gesessenen Bauerngeschlechtes, vom Abte Johann (I. 270) als *rusticus libertus per successionem stirpis ad hoc officium hereditatus* bezeichnet, welcher 1286 als Herzogsbauer auftrat, eben erst 1286 von Herzog Meinhard anläßlich seines Regierungsantrittes mit diesem Amte bekleidet wurde, welches dann in seiner Familie erblich blieb, und wir den bescheidenen Gregor Schatter, der Edlinge einer aus dem niederen Amt zu Stein, welcher 1414 den Herzog Ernst von Österreich auf den Stuhl zu Karnburg gesetzt hat,⁴⁹ als Nachkommen anzusehen haben.

Herzog Tassilo III. von Baiern hatte jedenfalls die Absicht, Karantanien durch das Bistum Freising christianisieren zu lassen. Es sei an die Schenkung Innichens 769 an das Kloster Scharnitz in der Diözese Freising erinnert (oben S. 8). Diesem Eindringen Freising in das Salzburger Missionsgebiet suchte der Erzbischof entgegenzutreten und es gelang Arno, sich den Besitz Innichens, allerdings für kurze Zeit, zu verschaffen. Aber schon 816 bestätigte Kaiser Ludwig d. F. auf Bitten desselben Erzbischofs die Zelle Innichen dem Bistum Freising.⁵⁰ Es erfolgte aber dennoch die erste

⁴⁶ Vgl. Erläuterungen z. Hist. Atlas I. 4, 1, 91, 177.

⁴⁷ Ebenda 171.

⁴⁸ MS. Suppl. 72 f. 103 aus d. Ende d. 14. Jhdts. im Wiener Staatsarchiv.

⁴⁹ Schwind-Dopsch, Ausgewählte Urkunden 314.

⁵⁰ Mon. hist. duc. Car. 3, n. 3, Salzburg. UB. 2, n. 5.

Schenkung Kärntner Güter an Freising 822 durch den Privaten Matheri.⁵¹ während das Erzbistum Salzburg erst 831 durch König Ludwig d. D. in Kärnten Besitz erhielt,⁵² das Bistum Brixen seit zirka 975 durch Private.⁵³ Nun gerade die später noch nachweisbare große Zahl von Edlingen (Freisassen) auf einst Freisinger und Brixner Gebiet zeigt, daß der christliche Glaube noch lange nicht so festen Fuß gefaßt hatte, um des bewaffneten Schutzes entbehren zu können. Gar spät begannen in Karantanien die Gründungen von Klöstern. Einige waren geplant, kamen jedoch nicht zustande, so das älteste, von dem wir Kunde haben, Molzbichl, vielleicht noch in der Karolingerzeit,⁵⁴ Lieding vor 975⁵⁵ und Pörtschach am Berg 983.⁵⁶

Erst 1002—1018 glückte die Gründung des ersten Klosters, das der Benediktinerinnen, in St. Georgen am Längsee.

⁵¹ Mon. hist. duc. Car. 3, n. 10.

⁵² Mon. hist. duc. Car. 3, n. 15.

⁵³ Ebenda 3, n. 204 ff.

⁵⁴ Carinthia I, 1925, S. 23; Mon. hist. duc. Car. 3, n. 328.

⁵⁵ Mon. hist. duc. Car. 1, n. 8.

⁵⁶ Ebenda 3, n. 156.

14.1

5

